Роберт Штайгервальд

МАРКСИЗМ, РЕЛИГИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ

*



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА



Robert Steigerwald

■

MARXISMUS–RELIGION–GEGENWART

Verlag Marxistische Blätter GmbH
Frankfurt/Main 1973

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

Роберт Штайгервальд

■

МАРКСИЗМ, РЕЛИГИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ

Издательство политической литературы
Москва 1976

1ФБ
Ш87

Перевод с немецкого
С. Н. Земляного

Ш $\frac{10509-233}{079(02)-76}$ 275—76

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Данная книга написана для ФРГ. Своим появлением она обязана сложным идеологическим процессам, возникшим, с одной стороны, в связи со стремлением коммунистов ФРГ проводить политику союза с трудящимися-христианами и, с другой стороны, в связи с попытками реакционных сил идеологически дезориентировать партию коммунистов. Я рад, что эта небольшая книжка должна предстать перед советскими читателями. Я расцениваю это как признание моей скромной работы, признание, о котором я не мог предполагать при ее написании.

Сразу после выхода моей книги на немецком языке «Франкфуртер альгемайне цайтунг», признанный орган крупной буржуазии Западной Германии, поместила обширную рецензию на эту публикацию (4 января 1974 г.). Рецензия, естественно, стремится выработать у читателей иммунитет против возможного действия моей брошюры. И тем не менее в конце своей статьи рецензент должен был сделать следующее признание: «Для жаждущего информации читателя... Штайгервальд хотя и в полемической упаковке, но в форме достаточно делового изложения отвергаемых позиций дает информацию, цитаты, библиографические указания из области социально-политически ориентированной современной теологической литературы; это достаточное основание для обращения к подобному изданию».

Центральный орган Германской коммунистической партии газета «Унзере цайт» опубликовала 15 февраля 1974 г. отзыв на данную работу. Автор его — бывший евангелический пастор Рольф Троммерсхойзер, которого евангелическая церковь лишила

места из-за членства в ГКП. Троммерсхойзер, знающий проблематику как евангелический пастор, написал о моей брошюре несколько слов, которые мне не хотелось бы утаивать от советского читателя: «Дискуссии и собеседования об отношении религиозного мировоззрения и философии марксизма становятся все более многочисленными и принимают новые формы. Уже давно такой диалог не является более хобби отдельных академических ученых, но привлекает внимание, с одной стороны, членов христианских церквей и, с другой, также рабочих в их труде и досуге. Руководство церквей и многие церковные функционеры озабочены этим процессом. Они не желают, чтобы идеологическая дискуссия между марксистами и христианами вышла из-под их контроля. Более «современные» из них снова и снова выступают с одним и тем же трюком: дескать, бог, которого критикуют марксисты, умер уже в прошлом столетии. Нечто подобное можно услышать из уст официальных представителей церквей.

Данный аргумент неуместен потому, что простой человек не может о нем судить, ибо язык теологов и проповедников — это во многом тайный язык. Для большинства людей он непонятен, и им многое можно рассказать. Новая книга Роберта Штайгервальда «Марксизм — религия — современность» оказывает здесь большую помощь.

Тому, кто не занимался сам встречными течениями в христианском мировоззрении и теологии, труд Штайгервальда дает широкую информацию о различных христианских группировках, их политических целях и мировоззрении. Кроме того, Штайгервальд в доступной форме изложил важнейшие теологические концепции современности и дал марксистскую критику их. Эта книга поставит в затруднительное положение всех тех, кто утверждает, что марксистская критика религии относится лишь к XIX в. Критика теологии Робертом Штайгервальдом выказывает основательное знание современного христианского мышления».

Мне не хотелось бы цитировать другие благожелательные отклики. В той мере, в какой я могу судить о положении вещей, могу сказать, что имеется лишь один критический отзыв на мою брошюру, которому свойствен более основополагающий характер. На эту

критику следует обратить тем более серьезное внимание, что она исходит от друга, от товарища по борьбе за мир, демократию и социализм, от союзника, профессора евангелической теологии. Речь идет о Гансе-Вернере Барче. В рамках своей помещенной в «Интернационале диалог-цайтшрифт» в целом позитивной рецензии он делает несколько критических замечаний в отношении моей брошюры.

И там, где Барч критикует мои высказывания о концепции, эта критика проводится под знаком общей для него и для меня задачи: марксистски и христиански ориентированные силы должны сообща решить ряд фундаментальных социальных вопросов, если они не хотят вместе подвергнуться крайне серьезной опасности. Мы, т. е. Барч и я, при этом придерживаемся единого мнения в том, что подобная необходимая кооперация должна включать открытый, честный диалог о теоретических вопросах вообще и о мировоззренческих вопросах в частности. Мы оба также убеждены, что совместная практика должна служить делу решения жизненных, в известной мере даже жизненно важных вопросов (предотвращение войны, разрядка, разоружение, устранение голода в «третьем мире», защита окружающей среды и т. п.), но не должна выступать в качестве идеологического обезоруживания соответствующей «другой» стороны. При этом, разумеется, законным является доверие к действию аргументов в самом диалоге. Но последний происходит открыто, без задних мыслей, как составная часть общих усилий в решении названных жизненно важных вопросов.

Основной мотив в критике Барчем моих воззрений я вижу в следующем: если я исхожу из внутренне необходимой связи марксистского мировоззрения и социалистической политики и полагаю, что подобной внутренней необходимости в соединении христианской веры и социалистической практики не существует, что, напротив, христианин может быть социалистом, но это не обязательно должно быть так, а не иначе, то Барч придерживается мнения, что «существует непосредственное отношение между христианской верой и социализмом» («Internationale Dialog-Zeitschrift». Freiburg, 1974, № 2, S. 168). Конкретное целеполагание — социализм (коммунизм) — это «конкретное со-

циальное выражение того... что для христианина означает царство божие» (там же).

Я хочу сперва указать на одно различие между моей концепцией и концепцией Барча: для марксиста политически существуют *лишь* социалистические выводы. В известном смысле царит необратимое отношение между его марксистским мировоззрением и социализмом. Марксист тот, кто социалист.

Барч формулирует непосредственное отношение христианской веры и социализма. Мне кажется спорным уподобление этого непосредственного отношения отношению между марксистским мировоззрением и социалистической политикой. В христианстве при всем том, бесспорно, имеют место содержание, связанное с протестом, и часто даже социально-революционные моменты, правда поставленные на голову. Но в нем нет прямого равенства «христианство = социализм». Если Барч видит непосредственное отношение между определенным содержанием христианства и социализмом, то я не хочу это оспаривать. Я сомневаюсь в том, что указанное отношение является непременным. Поэтому мы имеем налицо тот факт, что нет марксиста, который не был бы социалистом. Но вполне достоверно наличие христиан, которые не являются социалистами.

Позже Барч изменяет свой тезис, исходя из вполне приемлемого мотива: «Если фактически дело обстоит так, что нет «неуклонной связи между христианством и социализмом», что аргументами христианской религии можно оправдать позицию «за» и «против» социализма... то ХДС/ХСС правомерно носит определение «христианский»» и т. д. (там же, стр. 169).

Марксизм — это идеология *одного* класса, рабочего класса, решение социальных проблем которого требует построения социализма. Является ли христианская религия идеологией лишь одного класса, идеологией рабочего класса? Христианство возникло задолго до капитализма, в эпоху, переходную от рабовладельческого общества к феодализму. Было бы неисторично, неправомерно ожидать, что христианство окажется идеологией одного класса, который появился только в XIX столетии. Было бы неисторично требовать, чтобы христианство уже за много столетий было скроено по меркам современного социализма.

Но это лишь часть проблемы. Ганс-Вернер Барч сам указывает на процессы приспособления в раннем христианстве. Для марксиста никогда не было спорным то положение, что первоначальное христианство имело сильные социально-революционные содержание и импульсы. Именно потому домарксистские социальные революционеры — что я подчеркиваю и в своей брошюре — снова и снова возвращались к раннехристианским мотивировкам. Но не только извращающие действия представителей классов рабовладельцев и феодалов вели к спиритуализации и преобразованию в потусторонние ожидания таких социально-революционных импульсов. Напротив, сами эксплуатируемые и угнетенные не могли в период возникновения христианства сформулировать иной социальной программы, чем *или* отказ от собственности при равномерном распределении наличного достояния (так называемый христианский первоначальный коммунизм), *или* создание общественной системы, опирающейся на (крестьянскую) частную собственность. Между этими двумя полюсами: отказ от собственности и защита собственности — колебались позиции обусловленных христианством социальных доктрин.

Здесь речь идет не о том, что реальная общественная ситуация XVIII—XIX веков не допускала социального развития на основе общей собственности, но о том, что обоснование позиций, защищающих собственность и отвергающих ее, было мотивировано реальным развитием христианства. Постольку я и утверждал, что *христианством* могут быть обоснованы многие социальные и политические установки, *марксизмом* — только социалистическая.

Тем не менее я вместе с Гансом-Вернером Барчем убежден в том, что слово «христианский» в наименовании ХДС/ХСС применено демагогически. Сообразно моему пониманию, это наблюдение верно потому, что немало ведущих деятелей этой партии, честно говоря, совершенно, по-видимому, не знают, что́ им делать с религией. В Справочнике первого бундестага Федеративной республики многие депутаты от ХДС на вопрос об их конфессиональной принадлежности не могли или не хотели дать ответа. Во-вторых, крупный капитал Федеративной республики ориентируется на эту партию, исходя совсем не из религиозных основа-

ний. ХДС/ХСС — это не христианская, а буржуазная партия.

Следует при этом отметить, что мы переживаем теперь исторически поворотный период. Защита (ставшей капиталистической) собственности на средства производства ставит сегодня человечество перед вопросом: быть или не быть? Именно это отразилось однажды в ужасающих словах ведущих представителей католицизма и протестантизма: патера Гундлаха и епископа Дибелиуса, что смерть от атомной бомбы нужно предпочесть социализму. Я полагаю, что в данном случае речь идет не о религии, а о человеконенавистнической защите капитализма.

Историческое развитие тем самым дошло до точки, в которой между христианством и социализмом *может быть* установлено внутреннее отношение в той мере, в какой христианское — равно как и всякое иное — дальнейшее существование связывается с социалистической альтернативой. Но это не внутрихристианская альтернатива, но альтернатива реальной исторической классовой борьбы.

И если всегда имелась возможность союза марксистов и христиан — в силу классового положения верующих трудящихся,— то сегодня этот союз все больше становится необходимостью.

Ганс-Вернер Барч всесторонне рассматривает взгляды Вильгельма Вейтлинга, чтобы иметь основание принять христианский источник марксизма. Конечно, Вейтлинг, будучи ярым противником христианских конфессий, в особенности церквей, никогда не освободился полностью от религиозных представлений. Некоторые из его произведений содержат многочисленные в духе Библии выражения и обороты. Впрочем, главное произведение — «Гарантии гармонии и свободы» — содержит их меньше всего. Но это ли главное? Стал ли Вейтлинг (утопическим) социалистом в силу своих религиозных представлений? Или в силу своего классового положения? Сегодня и церковные лидеры не обходят более молчанием тот факт, что по меньшей мере в начальной фазе капитализма и обнищания рабочих церкви оказались несостоятельными. Прогрессивный протестантский теолог Треблин (ГДР) показал это в ходе сопоставления воззрений Генриха Вихерна и Карла Маркса («Garantien der Harmonie

und Freiheit»). Вейтлинга, конечно, нельзя отождествлять с явлением, которое возникло как ответ на крепнущее марксистско-ленинское рабочее движение и назвало себя «религиозным социализмом». Заостряя этот тезис, можно сказать: люди, подобные Вейтлингу, Эрвину Эккерту и Гансу-Вернеру Барчу, не стоят на традиционной линии «религиозного социализма», который в социал-демократии принадлежал скорее к правому крылу.

В моей книжке, естественно, имеются высказывания, которые верны только в их конкретных взаимосвязях. Я не намеревался оценивать влияние Карла Барта в целом. Я даже не в состоянии этого сделать. Просто мне наскучили суждения, изрекаемые протестантскими друзьями благожелательно, протестантскими противниками — высокомерно, что марксова критика религии проходит мимо современной теологии. При этом вновь и вновь упоминается имя Барта. Я изучил бартовскую концепцию в той мере, в какой она имеет философское отношение к марксовой критике религии. Интерпретируя эту концепцию (наряду с другими явлениями) как идеологическую рефлексию всеобщего кризиса капитализма (что подтверждается в моей книге также и цитатами из высказываний самого Барта), я не говорил о политической позиции Барта и его позднейшем политическом развитии. Я не касался данной темы.

Я должен опять-таки внести ясность, что с теолого-философской точки зрения «религиозный социализм» Рагаца — Блумхарда представлял собой контрудар в направлении «либеральной теологии», причем он — в теолого-философской сфере и только там — ориентировался на народную религиозность и отказался от тех элементов историзма, которые содержались в первоначальном теологическом либерализме. В этой связи я говорю о философской реакции, нашедшей выражение в «религиозном социализме». И здесь марксова критика религии сохраняет свою значимость.

В совершенно другой плоскости лежит вопрос о политической оценке действий Рагаца, Блумхарда и других, а также о том, что следовало бы сегодня сказать о применении по отношению к ним в то время запрета на профессию.

В критических замечаниях Барча в адрес моей книги можно, конечно, найти целый ряд аналогичных вопросов. И тем не менее я считаю, что главная идея работы Барча заключается все же в том, чтобы поддержать совместные действия марксистов и христиан за мир, демократию и общественный прогресс. Я согласен с ним, что теоретические дискуссии в лагере товарищей по борьбе за мир, демократию и общественный прогресс должны проводиться таким образом, чтобы они облегчали эти совместные действия. Я хотел это подчеркнуть в своей брошюре не только краткими заключительными замечаниями, но и четким разделением теологических концепций, с одной стороны, и практической политической деятельности — с другой. Так, я, к примеру, остро критикую известные философские построения Доротеи Зёлле, но в то же время в первой части книги очень позитивно оцениваю ее политическую деятельность. Видимо, не будет излишним еще раз отчетливо сказать, что мы, прогрессивные христиане и коммунисты, делаем общее дело и выступаем против общих, всем нам грозящих опасностей.

Я потому охотно воспользовался возможностью кратко охарактеризовать некоторые рецензии на мою книгу, ибо считаю настоятельной необходимостью — ввиду обоснованно острой критики теологических концепций — подчеркнуть то обстоятельство, что борьба за единство действий коммунистов, социал-демократов и верующих рабочих, борьба за союз коммунистически ориентированных сил с христиански ориентированными трудящимися и немонополистическими кругами буржуазии является для нас безусловной необходимостью, вытекающей из заповеди: на пути к социализму завоевать антимонополистическую демократию.

Роберт Штайгервальд
28 января 1975 г.

ГЛАВА I
МИР, В КОТОРОМ МЫ ЖИВЕМ, И НОВЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЦЕРКВАХ И В МАССЕ ВЕРУЮЩИХ

Андраш Гедо отмечал, что в идеологической классовой борьбе в последнее время центральным плацдармом стала область в узком смысле слова мировоззренческая — область философии [1]*. Борьба между нами и буржуазной идеологией ведется не столько вокруг отдельных вопросов, сколько вокруг существенных, мировоззренческих положений.

В этой борьбе буржуазная идеология стремится по возможности выбить из наших рук тот мировоззренческий компас, который позволяет нам в любой ситуации правильно наметить основные ориентиры. Поэтому важнейшим объектом для нападок ревизионизма во всех его разновидностях является марксистское мировоззрение в узком смысле, наша философия. Так называемые философы-практики, мнимые неомарксисты из рядов Франкфуртской школы, те, кто претендует на очищение нашей философии от природно-диалектических «искажений», будто бы внесенных в марксизм Энгельсом и Лениным, реаниматоры Карла Корша и Паннекука — все они либо прямо действуют в данном направлении, либо помогают идеологическим защитникам империализма и их крупным издательствам, вроде издательства «Зуркамп», действовать в том же направлении, а именно: на место марксистской философии поставить другую, которую они, разумеется, хотят выдать за марксистскую философию, за истинный, подлинный марксизм.

Все, что может служить этой цели, используется поддерживающими систему фабрикантами идеологии. Они поднимают из могилы всякую ультралевую и пра-

---

* Примечания см. в конце книги.

вую ревизию марксизма, которая только существовала на протяжении более чем вековой истории марксизма.

Плацдармом борьбы между марксизмом и открыто буржуазной идеологией, а также завуалированной, ревизионистской стало в современных условиях отношение марксизма к религии. Марксизм исходит при этом из того, что к потусторонне религиозному псевдоосуществлению человеческой сущности толкают конкретное состояние мира, конкретные общественные условия. Поэтому религия и церкви в эпоху, когда, несмотря на все реальные трудности, социализм усиливает свое влияние в мире, когда в порядок дня выдвинуто социалистическое самоосуществление человека, должны приспосабливаться к новым общественным условиям жизни. Это приспособление происходит чрезвычайно противоречивым образом.

1. РЕЛИГИЯ И ЦЕРКВИ ДОЛЖНЫ ПРИСПОСАБЛИВАТЬСЯ К НОВЫМ УСЛОВИЯМ

Противоречия капиталистической системы в международном масштабе обострились вследствие образования и укрепления мировой системы социализма, роста рабочего движения в развитых капиталистических странах, а также вследствие распада колониальной системы. Благодаря научно-техническому прогрессу сформировались новые мощные производительные силы, несовместимость которых с капиталистическими производственными отношениями не может устранить и государственно-монополистическое регулирование.

Одновременно научно-технический прогресс вызывает дальнейшее онаучивание картины мира. Чтобы увидеть, какими невероятно быстрыми темпами развивается наше знание, стоит лишь заглянуть в учебники, распространявшиеся 20 лет назад клерикальными издательствами. Процесс урбанизации крупных масс населения, живших некогда по-деревенски замкнуто, ведет к разрушению традиционно-аграрных, питающих религию форм сознания. Все это имеет большое значение для членов религиозных общин, ибо многие из них при столкновении с современными концепциями должны были отказаться от представлений, весьма популярных в недалеком прошлом.

Освободительное движение в странах так называемого третьего мира привело к новой оценке национальных культурных традиций и в связи с этим к падению авторитета тех форм европейской идеологии, которые насаждались и использовались колонизаторами, и не в последнюю очередь христианских представлений.

С другой стороны, идеология революционного рабочего движения, марксизм-ленинизм, смогла утвердиться и приобрести влияние во многих из этих стран. Кроме того, успех освободительной борьбы вызвал рост самосознания у многих миллионов людей, что выбивало почву из-под ног у вновь и вновь распространяемой христианской проповеди о ничтожности человека. И это имело теологические следствия, прежде всего в виде «теологии революции».

Внутри религиозных общин внерелигиозные, материально-общественные движущие силы оппозиционного характера выступают как противоречие между антисоциальной, антидемократической капиталистической действительностью, прежде всего ввиду сильного воздействия развивающегося социализма и проимпериалистической позиции церковного руководства, и христианской моралью, которая истолковывается теперь уже не в духе официальной церковной этики. Данное противоречие все больше выступает в качестве импульса оппозиционных тенденций в рядах верующих.

Это стало очевидным также и на церковных съездах в ФРГ, состоявшихся в Эссене, Трире, Штутгарте, и отразилось в дискуссиях клерикального руководства с такими левыми группами, как «Критический католицизм». Перед лицом того факта, что руководство церквей Западной Германии хранило многозначительное молчание по поводу потрясших все человечество процессов, подобно американской войне во Вьетнаме[2], часть верующих, сторонников активной борьбы за мир, устремляется за пределы церквей, ибо в церкви и с помощью церквей она не может предпринять практических действий в пользу мира. Ввиду неудовлетворительности или отсутствия ответов на жизненно важные вопросы все большее число верующих ищет их в другом месте и все чаще находит у социалистов. На этой подоснове в последние годы в ФРГ происходит ра-

стущее, хотя еще не массовое, движение за выход из церквей [3].

Несмотря на наличие таких объективных факторов, которые действуют против религии, следует предостеречь против мнения, что мы имеем дело лишь с такого рода явлениями и потому религия отомрет как бы сама по себе. Марксистская теория религии, о чем мы еще будем говорить особо, показывает, что классовому обществу необходимо присущи объективные факторы, которые ведут к ложным формам духовного освоения действительности. Пока существует классовое общество, будут существовать и формы религиозного сознания, какой бы облик они ни принимали. Ныне, как и при капиталистических условиях существования, основополагающие социальные факты в массовом порядке окутываются покровом таинственности, мистифицируются. Поэтому *кажущаяся* беспринципность в мировоззренческих вопросах сплошь и рядом идет рука об руку с готовностью поддаться действию определенных форм эрзац-религии, облаченных в «научные» одеяния. Здесь стоит лишь назвать «общину» Деникена, которая представляет многие из них.

И тем не менее несомненно, что все больше людей во всем мире, и среди них многие миллионы трудящихся, находящиеся под влиянием христианства, под воздействием отмеченных выше процессов приходят к убеждению, что борьба против империализма возможна, даже необходима. Их альтернативные представления во все большей мере ориентируются на социалистические цели, нередко прямо на марксизм. Все шире сознается, что именно коммунисты раньше всех распознали в империализме врага и самым решительным образом повели против него борьбу. Все больше размывается нарисованный антикоммунизмом образ коммунизма, растет готовность к выступлению за обновление мира, к революции, к совместной борьбе с коммунистами.

И хотя в массах верующих трудящихся уже имелась готовность к союзу, в отношении руководящих клерикальных сил следует напомнить о том, что в 1937 г., в период борьбы Испанской республики не на жизнь, а на смерть, в период разгула немецкого и итальянского фашизма, Ватикан, который не нашел слов для осуждения гитлеровских концентрационных

лагерей, опубликовал свою антикоммунистическую энциклику «Divini redemptoris».

Еще несколько лет назад коммунисты католической веры отлучались от церкви. Ватикан теперь снова подтвердил эту позицию. Не нужно забывать и о том, что еще в энциклике «Mater et Magistra» классовая борьба осуждается как противоречащая природе человека [4].

Следует напомнить также о том, что сказанное относится не только к руководству католической церкви; напротив, тогдашний председатель Совета евангелической церкви Германии епископ Дибелиус мог публично заявить, что смерть от атомной бомбы предпочтительнее жизни в условиях коммунизма [5].

Однако с образованием мировой системы социализма, с очевидным изменением соотношения сил в пользу социализма с начала 50-х годов развивается противоположная тенденция. Одним из первых ее свидетельств явилась вступительная речь патера-доминиканца Марселя Рединга «Маркс и Фома Аквинский» в Граце [6]. В середине 50-х годов вышла книга патера-иезуита Клеменса Брокмёллера «Христианство на заре атомного века», в которой он — правда, в рамках скорее геополитической и расистской философии, а также представлений о марксизме, проистекавших из примитивной критики патера-иезуита Веттера,— развивал идею, что церковь не связана ни с одной общественной системой. Она может существовать как в капиталистических, так и в социалистических условиях. Она по возможности должна выработать установку на социалистическое будущее, причем Маркса необходимо «окрестить» так же, как в свое время «окрестили» Аристотеля [7]. Позже II Ватиканский собор предусмотрительно отдалился от примитивного антикоммунизма папы Пия XII и занял более прогрессивные, чем это было ранее, позиции по некоторым важным социальным вопросам, и среди них по проблеме собственности, прежде всего под впечатлением развития Латинской Америки. Сообразно с этим энциклика «Pacem in Terris» впервые разрешает конкретное единство действий католиков и марксистов в экономической и политической областях. Наконец, энциклика «Ecclesiam suam» сформулировала правила таких совместных действий и возможных диалогов [8].

Впрочем, в годы настоящего понтификата Павла VI выявились известные контртенденции, известные формы отхода от этих позиций.

Крайне консервативный протестантский еженедельник «Крист унд вельт» сообщил, что папа вспомнил о десятой годовщине открытия II Ватиканского собора лишь между делом, в обычной проповеди, и сказал только, что не все последствия собора оказались позитивными. Прогрессивные силы голландского католицизма папа призвал к порядку в жесткой приказной форме и даже назвал их «раскольниками». Вестник Ватикана «Оссерваторе романо» осудил с неслыханной резкостью швейцарского теолога Ганса Кюнга (против которого мы полемизируем в одной из глав этой книги). Газета констатирует, что консервативная волна, идущая из США, достигла и Европы [9].

За несколько дней до этого газета «Кёльнер штадтанцайгер» указывала: «Папа поддержал новый правый курс в Италии. Опыт подсказывает, что такой поворот не останется в границах Ватикана и Италии». Кардинал Оттавиани в сентябре 1972 г. напомнил, что решение об отлучении коммунистов от церкви остается в силе. Католикам непозволительно читать коммунистические книги, журналы и газеты. Запрещается сотрудничество даже с социал-демократами [10].

Со стороны евангелической церкви мы наблюдаем в принципе аналогичное, но порой с буржуазным лицемерием завуалированное поведение, о чем свидетельствуют прежде всего примеры травли тех немногих евангелических пасторов, которые принадлежат к ГКП. Те, кто ждут от нас, коммунистов, большей терпимости в отношении прокапиталистической церкви там и тогда, где и когда коммунисты оказывают определяющее влияние на государственную власть, сами не готовы к тому, чтобы быть по меньшей мере столь же терпимыми в отношении коммунистов в рядах церкви, сколь мы, коммунисты, терпимы в рядах нашей партии в отношении христиан, и среди них также в отношении теологов в условиях, когда подобные этим апологетам «терпимости» оказывают определенное влияние на государство и мощный аппарат манипулирования общественным мнением. Данная прокапиталистическая позиция прикрывается при этом «объяснениями», которые в большей части являются лицемерными [11].

2. ОППОЗИЦИОННАЯ АКТИВНОСТЬ В ЦЕРКВАХ

В связи с тем что классовое размежевание проходит в лагере самих христиан, в рядах христиан также неизбежно выявляются глубокие различия в понимании существенных вопросов.

Церкви объединяют в себе широкие массы. Большинство религиозных людей составляют трудящиеся, но церкви не являются организациями, созданными в интересах трудящихся. Как и все другие институты, они подлежат законам разделения на классы, законам классовых отношений и классовой борьбы в соответствии с диалектикой конкретного исторического процесса в национальных и международных рамках. Внутри церквей в оболочке религиозных воззрений и их различных интерпретаций самые различные классовые силы пытаются выразить свои социальные и политические устремления. Комплектование массы верующих из противоположных классов не приводит, однако, к превращению церквей в бесструктурный конгломерат различных классовых сил. Церкви хорошо организованы, имеют структуру, иерархии; в общественных и политических вопросах сказывается влияние совершенно определенной идеологии, идеологии, которая, разумеется, имеет классовый характер. Руководящие силы, определяющие характер церкви, на протяжении всей ее истории были (и остаются до сих пор) тесно связанными с эксплуататорскими, угнетающими классами феодалов и капиталистов и рекрутировались, как правило, именно из этих классов.

Другое дело — масса верующих. Конечно, они воспитаны и подвержены влиянию многочисленных форм ложного, религиозного сознания в духе «братского союза» с высшим клиром и, далее, в духе «партнерства» антагонистически враждебных классов. Именно в этом состояла и состоит социальная функция церквей как институтов господствующего класса. Эта роль и функция церквей затрудняют восприятие и осуществление миллионами трудящихся верующих своих классовых интересов. Именно идея социального партнерства, отрицание классовой борьбы, которое в классово антагонистических обществах необходимо служит вла-

сти господствующих классов, воплощают в себе общественно-политическую функцию церкви в таких классовых обществах. И если папа Пий XII назвал семью, государство и частную собственность «тремя основополагающими институтами» общественной жизни [12], то за этой лишь обманчивой беспартийностью в отношении фактически существующих общественных отношений скрывается санкционирование буржуазной собственности, капиталистического государства. Католическая церковь с ее социальными энцикликами и протестантизм с аналогичными выступлениями за капиталистическую собственность фактически весьма действенно вмешивались в экономические и социальные процессы.

Мы считаем необходимым указать на эти исторически подтвердившиеся истины, ибо кое-кто при встречах с ведущими представителями церкви слишком легко забывает о реальной позиции руководства церквей, их классовой роли. В особенности это можно сказать о «диалоге», происходившем несколько лет назад в рамках «Общества апостола Павла». Кардинал Оттавиани, один из реакционнейших представителей римской иерархии, в интервью испанскому журналу заявил в конце 1965 г. следующее: «Принимавшие участие в этом диалоге люди точно знали, как им нужно вести себя, и я убежден, что их поведение было образцовым. Это личности испытанной духовности, интеллигентности и ума. Я с большим доверием отношусь к серьезности воли, которая побуждает столь многих священников прилагать усилия для того, чтобы приблизить к церкви тех, кого отделяет от нее их собственная идеология. Всем им знакомы справедливые и мудрые требования папы, и они, безусловно, их выполняют. Критиковать их было бы нехристианским занятием» [13]. Если говорить открыто, то целый ряд коммунистов, которые принимали участие в указанном диалоге, не так ясно представляли — если судить по их выступлениям,— в чем должна состоять их функция в диалоге.

Но и эти определяющие, тесно связанные с империалистической системой силы в руководстве церквей должны тем не менее принимать во внимание глубокие исторические изменения. Развертывание классовой борьбы ведет к изменениям и в церквах. Христианство

и церкви ведь не имеют собственного, оторванного от действительной истории классов и классовой борьбы развития. Когда общественное развитие претерпевало основополагающие перемены, то это всегда вело и к глубоким изменениям в церкви, вплоть до ее раскола. И поскольку мы живем в период подобного исторического поворота и даже принимаем участие в его свершении, поскольку это изменение имеет более глубокий характер, нежели все предшествующие революции,— ибо здесь не просто новый классовый, эксплуататорский порядок становится на место старого, но разрушается весь тип классовых, эксплуататорских обществ и на смену ему в ходе долгого исторического процесса приходит бесклассовое общество,— постольку все это должно найти более или менее мучительное отражение и в церквах, и в массе верующих. Руководство церквей, тесно связанное с империалистической системой, тактически вынуждено комплексным образом противодействовать этому процессу.

В первую очередь должны быть достигнуты следующие цели:

— ограждение «мест коммунистического вторжения»; это «оборонительная» задача;

— разработка концепций ревизионистского и контрреволюционного воздействия на коммунистов вообще, социалистические страны в особенности; это «наступательная» идеологическая задача.

Уже несколько лет назад орган крупной буржуазии газета «Ди вельт» писала, что на протяжении десятилетий католическая церковь в силу не зависящих от нее обстоятельств убеждалась в том, что ее крестовый поход против коммунизма «все больше сокращает ее влияние в сфере коммунистического господства». Это относится даже к Италии. Поэтому церковь «посредством диалога с коммунизмом хотела бы снова укрепиться в Восточной Европе, в нейтральном мире и в лагере рабочих-марксистов Запада» [14].

Это положение справедливо не только в отношении диалога, но и в отношении теологии. Например, «теология революции» — о ней мы еще будем говорить — в кругах трудящихся верующих пытается противодействовать растущей потребности в глубоких общественных изменениях.

Классовые битвы нашего века, победное шествие

социализма, антиколониальной, антиимпериалистической революции и развертывание рабочего движения в развитых капиталистических странах ввергли исторически тесно связанное с капитализмом руководство церквей в глубокие идеологические и политические кризисы.

В последние десятилетия на политической арене это привело к глубоким противоречиям в рядах христиан. Что связывает американского кардинала Спеллмана, который благословил американскую агрессию во Вьетнаме, с церковным деятелем Мартином Нимеллером, главой западногерманского комитета, организовавшего помощь Вьетнаму? Что общего у представителя реваншизма и национализма в Федеративной Республике Германии «христианина» Франца-Йозефа Штрауса с такими последовательно антиимпериалистическими и прогрессивными христианами, как Рената Римек, Герберт Мохальски, Клара Мария Фасбиндер и другие? Ведь Генрих Бёлль и Райнер Барцель воплощают взаимно исключающие позиции. Такое явление ставит перед руководством церкви проблему: какие изменения следует произвести в идеологических, организаторских и тактических средствах, чтобы предотвратить по возможности отход широких масс верующих от церквей?

Если в данной связи позиция руководства церквей по сравнению с прежними временами стала более гибкой, то это, разумеется, вызывает ожесточенную реакцию со стороны ультраконсервативной части клира. Как среди империалистических сил есть такие люди, которые, к примеру, в договорах ФРГ с СССР и Польшей видят «распродажу», так и в клире и величающих себя «христианскими» партиях имеются силы, которые ожесточенно борются с диалогом. В Федеративной Республике Германии эти силы особенно мощно представлены в ХДС/ХСС, но они существуют и в социал-демократическом руководстве. Совсем недавно это отчетливо показали нападки на диалог католиков и коммунистов. Вместе с тем нельзя забывать, что некоторые из такого рода нападок на готовые к диалогу силы имеют совершенно определенную функцию: дать возможность клерикальным силам, подготовленным к диалогу, сказать коммунистам: если вы, коммунисты, не сделаете серьезных уступок партнерам по диалогу,

то вы будете только лить воду на мельницу ультрареакционных сил.

В церквах всегда имелись отдельные группы, которые находились в оппозиции к эксплуататорскому обществу и руководству церквей, ибо они всерьез принимали христианский постулат «мир на земле и благолепие во человецях» и выступали за сохранение мира, за равенство и социальную справедливость, естественно с пацифистских по преимуществу и религиозно-этических позиций.

Но если раньше церковная иерархия легко могла с помощью угроз и запретов дисциплинировать такую оппозицию и сделать ее безгласной, то сегодня сделать это в неприкрытой форме уже невозможно. Поэтому она ищет новых путей, дабы поставить указанные группы под свой контроль и приуменьшить их влияние.

Последующий, ограничивающийся немногими примерами обзор покажет, что мы имеем дело с двумя родами оппозиционной активности в церквах[15]. Одно из направлений с различной последовательностью борется за социально-политические изменения; другое хотело бы довольствоваться изменениями внутрицерковного характера. Позже, при обсуждении процессов, протекающих в теологии, мы увидим, что отмеченные направления оказывают свое действие и в данной области.

По социально-политическим вопросам выступают прежде всего такие оппозиционные группировки, которые требуют от церквей активных действий в борьбе за мир и которые объединяются между собой для достижения этой цели.

В ФРГ, разумеется, существуют также традиционно христианские или находящиеся под сильным влиянием христианства пацифистские миротворческие группы, подобные «Обществу мира», «Союзу примирения», «Движению мира во Христе» (Pax-Christi-Bewegung), «Региональной группе христианской мирной конференции ФРГ» (ХМК) и «Интернационалу противников военной службы». Немалое влияние, особенно среди евангелических верующих, имела и имеет «Исповедающая церковь», активно выступавшая за демократическое изменение отношений в западных зонах и выработавшая позитивное отношение к общественному прогрессу в социалистических странах. Ее ор-

ганом является выходящий два раза в месяц журнал «Штимме дер гемайнде» *.

Несколько иного рода силы собрались под лозунгом «теология революции», но их нужно упомянуть в этой связи, равно как и некоторые регионально действующие кружки, подобно кружку «Политическая ночная молитва».

Христианская мирная конференция

Региональный комитет Христианской мирной конференции (ХМК), важнейшая из этих группировок, совершил в последние годы особое развитие. В этот комитет вошли кружки «Церковных братств», «Союза примирения», «Студенческие общины» и некоторые представители руководства церквей (например, Вильм, Нимеллер). Председателем Регионального комитета ХМК в Федеративной Республике Германии был сначала старший церковный советник доктор Клоппенбург. В пору правления ХДС/ХСС некоторые активные представители ХМК свои надежды возлагали на альтернативу со стороны СДПГ. Бóльшую часть своих политических целей эти люди считают выполненной правительством СДПГ/СвДП.

Но в Региональном комитете ХМК имелась еще и другая группа, которая не была столь некритичной в отношении руководства СДПГ, в особенности во времена большой коалиции. Политически она ориентировалась прежде всего на «Немецкий союз мира» (НСМ). Главными представителями этого направления являются пастор Генрих Вернер, Герберт Мохальски и профессор Рената Римек.

Напряженность, обусловленная этим различием в позициях, после 21 августа 1968 г. привела к расколу. Силы ХМК, которые сплотились вокруг доктора Клоппенбурга, прикрываясь «диалогом», активно участвовали в маневрах идеологического размягчения в отношении ЧССР. Различные оценки процессов в ЧССР повели к тому, что группа Клоппенбурга осудила

* Полное название этого журнала таково: «Stimme der Gemeinde zum kirchlichen Leben, zur Politik, Wirtschaft und Kultur».— *Прим. перев.*

разгром ревизионизма в ЧССР, в то время как силы, объединившиеся вокруг Вернера, Мохальского и Римек, расценили его как меру, способствующую укреплению мира.

Чтобы противодействовать всем попыткам отделить западноевропейские группы ХМК от групп ХМК и присоединившихся церквей в социалистических странах, Мохальски в конце 1969 г. основал собственную региональную группу ХМК. Этот шаг Мохальского и его товарищей означал, что они являются составной частью международной ХМК в борьбе за мир на основе предложений социалистических стран и выступают против ревизионистского лозунга «Изменение через сближение». В то же время продолжает еще существовать и региональная группа, возглавляемая доктором Клоппенбургом.

Шаг, совершенный пастором Мохальским вместе с профессором Ренатой Римек и лютеранским суперинтендантом доктором Энглером, вызвал относительно широкий отклик. Примерно 100 теологов и мирян, которые до сих пор вследствие своей приверженности НСМ не находили места в ХМК, присоединились к группе Мохальского.

Предложения, которые группа Мохальского передала группе Клоппенбурга, чтобы направить ее к изменению своих позиций, остались без ответа.

Другие общественно-критически активные оппозиционные группы в христианских кругах — это «Критический католицизм», «Критическая община», «Политическая ночная молитва». Сторонники названных групп от критики церковного руководства переходят к критике общества и принимают (или принимали) активное участие в выступлениях против чрезвычайного законодательства, в свое время — против преступлений США во Вьетнаме, против фашистских режимов и их поддержки ФРГ, за международно-правовое признание ГДР, за ратификацию договоров между СССР и ФРГ, Польшей и ФРГ и т. д. Некоторые члены этих групп выдвигают также требования изменить «общественные структуры» в ФРГ. При этом обнаруживаются и известные ультралевые тенденции, что объясняется социальным составом групп: их сторонниками являются преимущественно интеллигенты мелкобуржуазного происхождения. На теологических

аспектах, поскольку они тоже имеют свое значение, мы остановимся позднее. Здесь мы хотим немного обрисовать политическую деятельность данных групп.

«Политическая ночная молитва»

В Кёльне евангелический теолог Доротея Зёлле создала группу «Политическая ночная молитва». Группа объединяет христиан двух конфессий, а также священников и отчасти членов правления церквей. Среди ее участников имеются интеллигенты, рабочие и школьники. В группе «Политическая ночная молитва» дискутируются главным образом основные политические положения, прежде всего направленные против воздействия капитализма на человека и народы. Теоретические позиции группы предопределены Эрнстом Блохом, Франкфуртской школой и экзистенциализмом. На этой «основе» она стремится соединить «марксизм» и христианство [16].

Группы по образцу кёльнской «Политической ночной молитвы» образовались и в других местах. На подобных дискуссионных вечерних встречах с определенной тематикой (например, проблемы бездомных, «третьего мира», вопросы домашнего воспитания) присутствуют нередко многие сотни слушателей. Руководители церквей пытаются запретить эти группы. И поскольку им не удается подчинить эти группы, они стремятся обойти их молчанием.

«Критический католицизм»

В рамках католицизма сюда относятся уже названная группа «Критический католицизм» и группа «Критическая община». Группа «Критический католицизм» возникла впервые на 82-м католическом съезде; на 83-м съезде она выступила в сравнительно широких масштабах. Она включает прежде всего школьников и студентов. Группа охватывает целый ряд католических студенческих общин различных университетов, «Мариенбергский кружок» и другие группировки католической молодежи. Как критические католики, эти группировки исходили из того, что капиталистический общественный строй является эксплуататорским, и

требовали его устранения. Но вследствие своего социального состава они сначала ориентировались, под влиянием леваков и Маркузе, на процессы в «третьем мире». Немало сторонников «Критического католицизма» еще далеки от классового подхода в оценке внутренних отношений в ФРГ, основополагающего противоречия нашей эпохи — противоречия между социализмом и империализмом, его «немецкого» выражения: противоречия между ГДР и ФРГ. Правда, они выступили за международно-правовое признание ГДР и за ратификацию Московского и Варшавского договоров бундестагом. Но если оценивать в целом, то необходимо сказать, что их позиции в отношении ГДР и других социалистических стран не свободны еще от драпируемого «левыми» антикоммунизма.

В последнее время внутри этой группировки произошел процесс дифференциации, причем позитивные силы в ходе критических дискуссий как с правыми, так и с левыми ошибочными оценками основных социально-политических вопросов смогли добиться успеха.

«Бенсбергский кружок»

В католической церкви действия «Бенсбергского кружка» отражают реалистические социально-политические представления. Он выступал и выступает прежде всего с жизненными внешнеполитическими концепциями и акциями. Кружок конституировался в 1966 г. из представителей «Движения мира во Христе». К нему примыкают около 150 католиков. Состав кружка весьма дифференцированный, политические мнения его членов мотивированы по-разному.

Изданный в 1968 г. по инициативе этого кружка «Меморандум немецких католиков по немецко-польским вопросам» объективно поддерживал восточную политику Бонна, но одновременно показывал, что некоторые из авторов этого документа заняли реалистические позиции. Их стремлением было и остается повышение активности католиков в политике мира. Действия инициаторов меморандума соответствовали рекомендациям II Ватиканского собора по повышению ответственности мирян. Их мотивы, вероятно, совпали с мотивами Ватикана, который добивался окон-

чательного преобразования временных духовных областей в ПНР в епископаты, что тем временем и произошло. Таким образом, «Бенсбергский меморандум», подобно появившемуся несколько лет назад посланию евангелической церкви Германии по поводу границ по Одеру — Нейсе, является выражением процесса дифференциации в кругах верующих, способствующего развитию самого этого процесса.

Различия в позициях представителей «Бенсбергского кружка» сказались и в том, что первоначально запланированный меморандум о «Германии» был отклонен, «чтобы не создавать помех нынешней внешней политике боннского правительства». Кружок ограничился лишь посланием о демократизации католической церкви, вышедшим незадолго до 83-го католического съезда. Наряду с названными здесь объединениями существует еще большое число региональных оппозиционных групп, деятельность которых мы не рассматриваем в данной книге.

3. ПОЗИЦИЯ РУКОВОДСТВА ЦЕРКВЕЙ

Установка церквей в отношении к основным проблемам современности, прежде всего к борьбе между империализмом и социализмом, к попыткам империалистических кругов приспособиться к современному соотношению сил, к проблемам научно-технического прогресса, продолжающейся секуляризации и т. д., претерпела изменения в тактике и некоторых методах. Церкви пытаются приспособиться к новым условиям существования. Если на основе этого приспособления в империалистических странах и выявляются тенденции к обновлению, то они ни в коем случае не касаются основ тесного союза церковной иерархии с господствующими империалистическими силами. Напротив, ныне, как и прежде, функция церковной иерархии заключается в том, чтобы замаскировывать эксплуататорские отношения, поддерживать власть, с помощью религии манипулировать людьми, удерживать их от борьбы за свои интересы и противодействовать общественному прогрессу. В особенности сказанное характерно для ФРГ, где церковное руководство стремится подавить оппозиционные течения в сфере

своего влияния или перестроить их в интересах своей политики.

Прежде всего можно сказать, что руководство церквей, в первую очередь евангелической, стало более гибким в отношении внешней политики. Оно поддерживает тенденции, исходящие от правительства СДПГ/СвДП, и главным образом в силу их идеологического характера: лидеры церквей надеются на «размягчение» идеологии в социалистических странах.

Совершенно иное положение вещей в сфере внутренней политики, о чем свидетельствует организованная кампания против тех немногих молодых священников, которые, исходя из своих христианских убеждений, ввиду империалистических условий жизни в ФРГ присоединились к ГКП. В мерах, принятых против этих молодых христиан, равно как и в стремлении навязать дискуссию между марксистами и христианами об атеизме, которая бы отодвинула на задний план вопросы агрессивного антикоммунизма, неоколониализма, ревизионизма, борьбы против нищеты в «третьем мире», раскрывается существо проимпериалистической позиции церковного руководства. Здесь мы имеем дело с совершенно определенным «механизмом» идеолого-политической дискуссии, который можно назвать механизмом «отклонения» или «дезориентации».

Подобно тому как Шумахер в 1945—1947 гг. своим утверждением, что «задачей дня» является не уничтожение корней фашизма и войны, а социализм, уводил от необходимой в тот период идеологической и политической борьбы и играл на руку реставрации капитализма, подобно тому как сегодня молодые левые оппортунисты объективно помогают защитникам системы своей пропагандой вопросов вооруженного восстания, недифференцированной борьбы против СДПГ, профсоюзной бюрократии и т. п. (при этом они забывают даже о существовании ХДС и ХСС), так и известные теологические и церковные круги посредством совсем не актуальной сегодня в ФРГ дискуссии об атеизме хотят увести от центральных политических вопросов и тем самым действуют как защитники системы.

Мы уже говорили о том, что ответственные круги обеих церквей поддерживают «новую восточную поли-

тику» и преследуемые ею цели: более гибкими способами внедриться в социалистические страны. Поэтому руководство церквей терпимо отнеслось к содержанию «Бенсбергского меморандума по немецко-польским вопросам» и «Восточного послания евангелической церкви Германии» 1965 г. и по меньшей мере не подвергло их прямому осуждению. В обоих документах уже содержались существенные позиции проводившейся правительством Брандта — Шееля восточной политики, а именно определенное признание реальностей, связанное с более искусными методами борьбы против социализма. В вопросе о реваншистском требовании восстановления границ гитлеровского рейха 1937 г. имели место конфликты, прежде всего в католической церкви, по проблеме, как должны «управляться» старые епископаты, которые ныне находятся в ПНР и ГДР. В то время как католический клир ФРГ хотел выступить в качестве гаранта католического влияния в этих областях, в Ватикане, несмотря на повышенную активность представителей ФРГ, взяла верх концепция, что положение католической церкви в социалистических странах Восточной Европы может быть улучшено, если Ватикан установит церковные границы в соответствии с политическими границами.

В вопросе международно-правового признания ГДР руководители церквей исходили из антикоммунистических позиций, выражающихся в поддержке утонченных форм политики Бонна, направленной на установление «опеки» над ГДР. Сообразно с современным соотношением сил руководители церквей стараются выработать более гибкую установку в отношении соревнования двух систем и классовой борьбы внутри страны.

Отношение евангелической церкви к вопросу о признании ГДР отчетливо выражено в результатах штутгартского синода ЕЦГ 1970 г. Синод встал перед следующей проблемой: с одной стороны, упорствование в реакционном необоснованном притязании ЕЦГ быть «последним креплением единства Германии» натолкнулось на растущую критику со стороны евангелических верующих, прежде всего студентов и молодежи. С другой стороны, западногерманское руководство церкви продолжало придерживаться мнения, что церковь сможет лучше осуществлять «службу примире-

ния», если удастся сохранить поверх ее границ ее институциональную форму [17].

Так, синод хотя и принял к сведению основание Союза евангелических церквей в ГДР, но одновременно при новых выборах оставил свободными три места для церквей ГДР. В Штутгарте епископ Шарф (Западный Берлин) упорно отстаивал тезис, что единство ЕЦГ «в соответствии с ее основанием в качестве церковной общины» продолжает и должно существовать. Шарф категорически заявил, что своей церковно-политической линией он желает поддержать восточную политику Бонна.

Синод проголосовал за сохранение наименования «Евангелическая церковь Германии» и заявил: «Синод, церковная конференция и Совет объявляют о своей приверженности особенной общности евангелических христиан в Германии». В сознании «своей ответственности за эту общность» синод ставит перед собой задачи, вытекающие из этого, в свободном партнерстве с Союзом евангелических церквей в ГДР.

Объяснения высокопоставленными лицами западногерманских церквей того, что они понимают под этой «особенной общностью» или «партнерством», совпадают с содержанием политики в отношении ГДР, которую проводило правительство Брандта — Шееля. Так, в феврале 1970 г. перед земельным синодом в Ганновере епископ этой земли Лилье заявил, что, несмотря на организационное разделение, еще существуют многочисленные возможности контакта [18]. Епископ Вельбер в одном интервью рекомендовал и далее сохранять «связь» с «братьями на Востоке» и сознавать «общность пути евангелических христиан немецкой нации» [19].

Церкви и правительства СДПГ/СвДП

За этими формулировками, сознательно выдержанными в общем смысле, как и за политикой Брандта — Шееля, скрывается национализм — одна из старейших и действеннейших форм буржуазной идеологии. Мы, т. е. Крупп и Краузе, все братья, братья и немцы ФРГ и ГДР, следовательно, зачем отграничивать социализм от империализма?

Очевидное сближение значительной части руководства церквей с СДПГ, которое произошло в последние годы и наивысшей степени достигло в кратко описанной поддержке некогда старой, а ныне «новой восточной политики», идет рука об руку с идеологическим и политическим сближением ведущих сил СДПГ и таких профсоюзных лидеров, каким был Георг Лебер, член центрального комитета немецких католиков, с позициями политического клерикализма. Этот хотя и не прямолинейный, но тем не менее реально происходящий процесс сближения имеет своей основой общее стремление обезопасить государственно-монополистическую систему ФРГ от социальных и политических потрясений внутри страны и приспособить ее экспансионистскую политику к соотношению сил на мировой арене.

Уже в послевоенные годы правые лидеры СДПГ искали сотрудничества с представителями политического клерикализма. Руководство СДПГ пыталось завязать диалог с католической иерархией и завоевать сторонников среди католического населения. Оговорки и осуждение религии и церкви, которые имелись в социал-демократии, должны были быть систематически упразднены.

Годесбергская программа, всесторонний отказ от мировоззрения рабочего класса, провозглашение так называемого свободно-демократического социализма и специально — требование «преодолеть религиозную неосведомленность партии» [20] должны были создать предпосылки для акцептирования СДПГ руководством церквей. В Годесбергскую программу были включены важные элементы католического социального учения. Иезуит Освальд фон Нелл-Бройнинг по поводу Годесбергской программы заявил, что «между требованиями социального учения католицизма, содержащегося в заявлениях пап, и Годесбергской программой имеется прямо-таки очевидное соответствие» [21].

Представители политического клерикализма и идеологи СДПГ стали чаще контактировать и объединили свои силы, чтобы вытеснить марксистские идеи, заглушить пролетарское классовое сознание рабочего класса ФРГ, подчинив его еще сильнее империалистической идеологии.

В той мере, в какой руководство СДПГ оправдыва-

ло себя в качестве надежного проводника империалистической политики (в особенности благодаря своему участию в «большой коалиции») и освобождало себя от последнего подозрения в том, что оно стремится к глубоко идущим изменениям в обществе, росло и доверие руководства церквей к этой партии.

После того как СДПГ отказалась от «большой коалиции» с ХДС/ХСС и вместе с СвДП образовала новое правительство, западногерманский католицизм, с одной стороны, усиливал свои связи с СДПГ, чтобы обеспечить и систематически расширять свое влияние на новое правительство, а с другой стороны, через несколько лет после того, как это произошло, снова открыто подтвердил свои симпатии к ХДС/ХСС (в связи с § 218 *, с выборами в бундестаг и т. д.) [22]. Католический клир был напуган выступлением молодых социалистов, которые говорили об устранении капиталистической собственности на средства производства. Руководство католической церкви вместе с другими выразителями интересов монополистического капитала потребовало, чтобы руководство СДПГ указало молодым социалистам соответствующие границы. Кроме того, правительство СДПГ приступило к осуществлению некоторых намерений, которые противоречили церковным представлениям (вопросы культурной политики и законодательство о школе — против конфессиональных школ, в особенности в земле Северный Рейн-Вестфалия; проблемы социальной помощи, планы реформы закона о разводе; изменение прав внебрачных детей и т. д.).

Поэтому как угроза в адрес правых лидеров социал-демократии прозвучало в июне 1970 г., перед выборами в ландтаг земли Северный Рейн-Вестфалия, требование католических епископов «выбирать только тех мужчин и женщин, которые доказали, что они в своей деятельности представляют христианские принципы и основоположения» [23]. Между тем боннское правительство (под прямым влиянием Вилли Брандта, который весьма заботился о связи между руководством СДПГ и высшим клиром и потому противодействовал ликвидации § 218) сделало соответствующие

---

* Параграф 218 уголовного кодекса ФРГ о запрещении абортов.— *Прим. перев.*

выводы, изъяв по ходу дела из предложенных проектов реформ соответствующие требования, и таким образом учло также представления церкви.

Незадолго до выборов в ландтаг земли Северный Рейн-Вестфалия, в июле 1970 г., Брандт нанес визит папе Павлу VI, чтобы обеспечить поддержку своей восточной политике и одновременно продемонстрировать, что он заинтересован *в тесном сотрудничестве с католической иерархией.*

В июне 1970 г. боннский министр Георг Лебер был назначен правлением СДПГ «уполномоченным по контактам» [24] с католической церковью, а его коллега, министр Эрхард Эплер,— уполномоченным по установлению соответствующих связей с евангелической церковью.

Католическая конференция епископов ФРГ со своей стороны тоже *расширяет свои связи с руководством СДПГ*. Католический епископ Тенхумберг вел многочисленные, в том числе и публичные, разговоры с Гербертом Венером и похвалялся тесной дружбой с ним. «Он хотел бы, чтобы католический епископ однажды мог стать социал-демократом» [25]. Прелат Вильгельм Вёсте (руководитель официального представительства церкви в Бонне) публично высказался за сотрудничество с СДПГ. Прежние оговорки католической церкви в отношении СДПГ отошли в прошлое в той степени, в какой руководство СДПГ активизировало свою антикоммунистическую кампанию и тем самым «повысило свою ценность» в качестве союзника политического клерикализма. Руководство католической церкви, таким образом, в своей политической калькуляции оставляет открытой возможность, что ХДС/ХСС однажды вновь возьмет в свои руки дела правительства ФРГ, одновременно ориентируясь все же и на руководство СДПГ.

Отношение СвДП к церквам и отношение церквей к СвДП отмечено взаимной сдержанностью. Для руководства церквей СвДП долгое время оставалась малопривлекательной партией вследствие ее политической лабильности и падения влияния среди населения ФРГ. Кроме того, в СвДП продолжали действовать определенные традиции буржуазного атеизма, которые руководству церквей казались одиозными. Это проявилось, например, в том, что СвДП выступает за

«отделение церкви от государства, отмену конкордатов и церковных договоров» и за изменение системы церковных налогов [26].

Об отношениях между руководством католической и евангелической церквей

Ввиду кризисных явлений и прогрессирующей утраты позиций христианскими церквами в ФРГ имели место интенсивные попытки выявить общность как между евангелическими церквами, так и между ними и католической церковью и добиться единства в понимании важных вопросов. Если рассматривать эти тенденции по существу, то можно заметить, что в них речь идет о том, чтобы координировать политику приспособления церквей к изменяющимся условиям существования и подготовке общих попыток унификации и поглощения оппозиционных течений, и прежде всего среди молодежи. Поэтому, например, на штутгартском синоде ЕЦГ был образован структурный и конституционный комитет, который должен подтянуть всю организационную структуру, чтобы преодолеть «обособленную жизнь» общин и способствовать формированию «общепротестантского сознания единства» в евангелически-лютеранской, евангелически-реформатской и евангелической церквах. Общины должны быть охвачены «великими задачами совокупного протестантизма» [27]. В программе церковной реформы в этой связи значится борьба за преодоление земельно-церковного партикуляризма. Он является главным препятствием в процессе внутрицерковной унификации, к которой стремятся органы ЕЦГ.

Были проведены также и совместные мероприятия католиков и протестантов, например «Экуменический съезд церквей» 1971 г. в Аугсбурге. Католическо-евангелический съезд и совместные богослужения призваны создать видимость цельности христианства.

Церковные руководители оказали воздействие на церковную оппозицию, чтобы та не мешала началу экуменизма на церковном съезде 1971 г. и держалась в стороне. Вследствие этого должна была появиться тенденция к тому, чтобы церковная оппозиция, сегодня еще распыленная, объединилась в процессе своей деятельности.

В обеих церквах множатся примеры замены традиционной церковной музыки бит-музыкой и джазом. Руководство обеих церквей для сохранения своих функций использует даже формы буржуазного декаданса. Так, 83-й съезд католиков 1970 г. в Трире был открыт поп-музыкой. Абстрактная живопись и скульптура составляют убранство новых «божественных домов».

Созывом синода католическая иерархия в ФРГ попыталась создать видимость того, что она хотела бы отдать должное требованиям оппозиционных сил в католицизме. Синод, однако, должен был выработать «превентивные меры против еще более сильных волнений» [28] в церкви и приглушить критические голоса. Правда, на этом синоде выявились серьезные противоречия, ибо «фракция епископов» боялась даже видимости демократического права трудящихся на участие в управлении (Mitbestimmung). Все эти новшества не могут задержать углубления противоречий в церквах, ибо эти противоречия обусловлены развертыванием и обострением противоречий в самой империалистической системе.

И поскольку кризис церквей развивается далее, постольку «новшества» и попытки приспособления дополняются действиями, направленными на исключение влияния оппозиционных течений в церковной области, о чем свидетельствует, например, 83-й съезд католиков 1970 г. в Трире. Масса верующих здесь не получила слова, а оппозиция была расколота. Предложения или декларации оппозиционных кругов церкви либо не принимались к сведению, либо фальсифицировались. Кроме того, были созданы консервативные группы, которые ведут широкие кампании травли оппозиции. Типическими примерами являются реакционные группы «Нет другого Евангелия» в евангелической, «Движение за папу и церковь» в католической церкви.

С некоторых пор руководство церквей стремится нейтрализовать оппозиционные силы в церкви или переориентировать их в смысле империалистической политики. Например, они пытаются отвлечь от важнейших общественно-политических проблем ФРГ молодежь, которая участвовала в антиимпериалистических пасхальных походах, и оказать на нее проимпериалистическое влияние. Руководство церквей созна-

тельно опирается на такие христианские мотивы, как социальная справедливость и солидаризация с бедными и страждущими. Так, в начале 1970 г. в 60 городах ФРГ был организован «Поход молодежи за помощь в развитии», в котором участвовали юноши и девушки обеих конфессий.

Здесь стоит упомянуть также идущую из Америки «волну Иисуса», хотя она вряд ли может оказать длительное или устойчивое влияние. «Оперы об Иисусе», «Иисус-мюзиклы», используя определенные формы молодежной субкультуры в ведущих империалистических странах (поп-музыка, образ хиппи), должны или должны были отвлечь внимание молодых людей от реальных жизненных проблем и борьбы в империалистических условиях, отвлечь тем же способом, каким отвлекают их наркотики. Всем правит «Иисус-суперзвезда». Уже применение языковых шаблонов, происходящих из шоу-бизнеса, нередко из коммерциализированного языка подростков (der kommerzialisierten «Teen»- und «Twen»-Sprache), даже из жаргона дельцов от наркотиков, показывает, что мы здесь имеем дело с одним из «болотных цветков» империализма.

4. НЕКОТОРЫЕ ОЦЕНОЧНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Процесс дифференциации внутри христианского населения и в области христианских церквей ФРГ прогрессирует в той степени, в какой растет и благодаря некоторым процессам становится более очевидной неустойчивость империалистической системы.

Это прежде всего затрагивает:

— социальные противоречия и экономические кризисные явления;

— растущую мощь и притягательную силу реального социализма;

— вытекающую для империализма необходимость учесть новые условия существования в своей внешней политике.

В результате указанного развития продолжается процесс секуляризации и вместе с ним также падение влияния руководства церквей.

Характерными признаками того являются:

— увеличение числа вышедших из церкви;

— количественный и качественный рост оппозиционных течений и рост их влияния как в сфере церквей и ХДС, так и в подчиненных им учреждениях и организациях;

— попытки руководства церквей выступить против этого процесса, уделив больше внимания социально-политическим проблемам, или переориентировать эти движения в духе проимпериалистической официальной политики.

В целом следует констатировать, что новые тенденции в католической и протестантской областях развиваются по-разному и в качественном и в количественном отношении.

Подлинно критический потенциал религиозных масс Федеративной республики заключен в довольно большом числе (как правило, еще относительно маленьких) кружков, подобных Региональному комитету Христианской мирной конференции или кружку «Исповедающая церковь», который создал свой собственный орган («Штимме дер гемайнде»). Эти группировки и кружки сегодня не добились еще действенной координации своей деятельности.

В подобных органах, однако, мы находим серьезные подходы к социально-политическим и внешнеполитическим альтернативам, активное стремление вести борьбу за мир, за действительное взаимопонимание с социалистическими государствами и движение рабочих за право на участие в управлении, дабы поддержать улучшение материального положения. Немало представителей этих органов и кружков движутся в направлении социалистической классовой позиции. Перед ними все чаще уже не возникает проблема обновления устаревших церковных структур. В духе классовой борьбы они рассматривают церкви как инструменты старого, обреченного на гибель капиталистического порядка.

В оппозиционных течениях и группировках, несмотря на их часто крупные различия, особое значение имеют следующие генеральные тенденции:

— сильный уклон, прежде всего в рабочей среде, в сторону социально-политических вопросов (социальная справедливость, право на участие в управлении, имущественная политика и т. д.) и поиск частичных или общих альтернатив;

— поиск собственной точки зрения на вопросы внешней политики (мир, безопасность, разоружение и т. д.), причем по этому кругу проблем в меньшей степени можно констатировать позитивные позиции;

— более активное размежевание с научным мировоззрением и конструктивной политикой марксистско-ленинских партий. Спектр различий простирается от попыток диверсии до честного стремления к предметному диалогу.

В организационном плане нужно отметить усиливающуюся тенденцию к надрегиональной смычке наличных оппозиционных групп и лиц, тенденцию, все в большей мере связанную с обострением дискуссии по содержательным вопросам.

Одновременно, прежде всего на локальной основе, возникают новые блоки с многообразными формами и различными целеустановками. Данное явление в первую очередь следует возводить к тому обстоятельству, что все в более широких кругах растет тяга к активной социально-политической деятельности и к переменам.

На процесс дифференциации в области христианского населения и христианских церквей в ФРГ оказывают свое влияние правоконсервативные, реформистские, левосектантские и анархистские силы, чтобы использовать этот процесс в своих интересах. Общим моментом для всех этих направлений является то, что они пытаются, основываясь на идеологии антикоммунизма, затруднить начавшийся процесс познания и объединения прогрессивных сил и по возможности направить его в противоположную сторону.

Наиболее активную и, видимо, наиболее эффективную на современном промежутке времени деятельность развернуло руководство СДПГ. На социальную работу в евангелических церквах в большой мере оказывают влияние идеология и политика правого руководства социал-демократии, и эта работа отчасти прямо направляется функционерами СДПГ. Руководство СДПГ, чтобы скоординировать и усилить антикоммунистическую кампанию, интенсифицирует сотрудничество с высшим клиром обеих церквей.

Обобщенные здесь основные результаты исследования показывают, что на основе объективных процессов развиваются новые возможности для политики союза с христианскими рабочими и служащими в ФРГ.

Одновременно эти результаты делают явной для марксистских сил необходимость более глубоко войти в проблемы христианского населения, и прежде всего рабочих и служащих-христиан, чтобы проанализировать каждое новое явление в этой области с той точки зрения, насколько оно может быть использовано для расширения и активизации борьбы против империализма; чтобы констатировать, в каких конкретных вопросах можно завоевать часть христианского населения для совместных — пусть даже временных — действий; чтобы дать ответы на жгучие актуальные и принципиальные вопросы, ответы, которые способны оказать прогрессивное и с дальней перспективой влияние на процесс дифференциации и вывести оппозиционные круги из русла антикоммунизма.

ГЛАВА II
ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МАРКСИСТОВ И ХРИСТИАН

Для нас, марксистов, всегда было очевидным, что существует не только мировоззренческая постановка вопроса «марксизм и религия», но также и политическая постановка вопроса об отношениях марксистов и христиан. При этом для нас, марксистов, всегда было очевидно, что в борьбе против капиталистической эксплуатации трудящихся мы должны осуществить совместные действия коммунистических, социал-демократически или христиански ориентированных и организованных рабочих и служащих или союз с такими трудящимися. Хотя, конечно, и в рабочем движении имел иногда место примитивный антиклерикализм как реакция на поведение церквей, но со стороны марксистов для борьбы за широкий союз не требовалось принципиально новых воззрений. В многочисленных классовых боях, в особенности во время борьбы против фашизма, сообща боролись не только коммунисты и социал-демократы, но также коммунисты и христиане. Этому единству действий и этому союзу был нанесен и наносится большой ущерб «холодной войной», антикоммунизмом. И тем не менее товарищ Курт Бахман, Председатель * Германской коммунистической партии, в своей речи во время евангелического съезда в Штутгарте 18 июля 1969 г. мог констатировать: «Так же, как многие евангелические и католические христиане, исходя из своей веры, участвовали в сопротивлении национал-социалистской диктатуре и второй мировой войне, точно так же и с начала существования Федеративной республики христиане приняли активное уча-

* С ноября 1973 г. Председатель ГКП Герберт Мис.— *Прим. перев.*

стие в борьбе за социальный прогресс. Мы не можем сегодня говорить просто о христианах. Именно сегодня мы имеем опыт не только того, как в Испании епископы поддерживают режим Франко, но и как священники умеют постоять за себя в сопротивлении фашистской диктатуре.

В Латинской Америке все больше христиан, а также священников принимают участие в борьбе против порабощения империализмом США. Религиозные убеждения сегодня для многих людей в Федеративной республике являются более не препятствием, но основанием для участия в борьбе за мир и социальный прогресс. Поэтому мы, коммунисты, проводим различие между верующими христианами и такими церковными кругами, которые злоупотребляют христианской верой в интересах господствующих реакционных классов и хотят поставить церковь на службу реакции»[29].

В той мере, в какой ввиду мощи сил мировой революции, в особенности государств социалистического содружества, агрессивная внешняя политика ХДС/ХСС все больше оказывалась ирреальной и христианский консерватизм Де Гаспери, Аденауэра, Рааба попадал в глубокий идеолого-политический кризис, в той мере, в какой росла притягательная сила социализма, особенно исходящего из XXIV съезда КПСС мирного наступления, кризисные явления проявлялись также и в церквах, и в христиански обусловленных организациях Федеративной республики, и не только Федеративной республики. Неограниченная поддержка ХДС/ХСС, а также защита их недемократической и несоциальной внутренней политики, их открыто реваншистской внешней политики вызвали растущую критику сторонников христианской веры. При этом все более широкой критике подвергались и подвергаются недемократические отношения и клерикальный догматизм церквей.

ГКП так оценила это развитие в своем уставном заявлении: «Великие социальные изменения нашего времени вызвали трансформацию политического мышления и деятельности у многих верующих обоих христианских исповеданий. Участие многочисленных евангелических священников и мирян в борьбе против атомных вооружений и чрезвычайных законов, новые течения в католической церкви делают возможным бо-

лее широкое сотрудничество коммунистов и христиан в борьбе за мир во всем мире и социальный прогресс». При этом в уставном заявлении обращается внимание на то, чтобы коммунисты «искали диалога и совместных действий со всеми прогрессивными и миролюбивыми христианскими трудящимися»[30].

Разумеется, существует не только проблема наших отношений с прогрессивными христианами и соответственно: не только одна политическая линия. Кроме того, нужно отметить, что эти вопросы в условиях Федеративной республики встают по-иному, нежели в ГДР, где уже существует высокоразвитое сотрудничество марксистов и христиан в построении социализма.

Поскольку речь идет о руководстве церквей в развитых капиталистических странах Европы, и в особенности в ФРГ (в других частях света, например в Латинской Америке, положение вещей выглядит несколько иначе), мы можем несколько упрощенно, но, по существу, правильно сказать, что руководство церквей открыло «необходимость» диалога с коммунистами в связи с новой стратегией империализма. В основе новой стратегии лежит приспособление к реальному соотношению сил и переход к более гибким методам, с учетом того обстоятельства, что военная конфронтация империализма и социализма в определенных областях стала опасной для дальнейшего существования капитализма вследствие объединенной мощи социализма. Поэтому в борьбе систем центральное место все больше занимают экономические и идеологические средства борьбы.

Реакционные силы в руководстве церквей, поскольку они вообще соглашаются на отношения, контакты, собеседования с нами, используют их как средство для распространения буржуазных идей в рядах марксистского рабочего движения и для идеологической диверсии против социалистических стран. Здесь речь идет не о выработке программы совместных действий, не о борьбе против вызванного колониализмом и империализмом голода в обширных районах мира, не о разработке совместной платформы борьбы против войны, против неоколониализма, не о конфронтации идей с целью кооперации, как недавно в сжатой формуле удачно выразил марксистские представления о смысле диалога австрийский философ, товарищ Хол-

личер, но о выискивании «слабых мест» в рядах коммунистов, об ориентации на идеологическое сосуществование, о способствовании ревизионистским тенденциям в рядах коммунистов.

В соответствии с двумя основополагающими классовыми силами и в вопросе о диалоге выступили также две противоположные концепции. Мы, коммунисты, вместе с другими прогрессивными антиимпериалистическими силами, в том числе из рядов христиан, стремимся к мировоззренчески честно проводимому диалогу как составной части общей борьбы за мир, демократию и социальный прогресс, в то время как клерикальные круги используют диалог как средство «конвергенции», идеологического разоружения марксистов, как попытку приблизить коммунистов к сдаче их принципиальных позиций. Они хотят такой практикой диалога превратить его в антропологически перерряженный *монолог* идеологических приказчиков позднего капитализма.

Это показывает одновременно, что «сходящиеся», перекрещивающиеся концепции и виды диалога всегда связаны с формами теоретической борьбы классов.

1. РОЛЬ «ОБЩЕСТВА СВ. ПАВЛА»

Наиболее значимым инструментом подобной идеологической диверсии в прошлые годы было «Международное общество св. Павла». В силу этой своей функции оно также получило финансовое и публицистическое содействие от учреждений, например правительства Кизингера, цели которых не имеют ничего общего со взаимопониманием между коммунистами и христианами в вопросе о возможности совместных действий по проблемам политической жизни нашей эпохи. Привилегированным органом этого, созданного с целью идеологической диверсии или поощряемого к ней, общества был венский журнал «Нойес форум», который стал подлинной ареной клерикальных сил и ревизионистских авторов самого различного рода.

В качестве главного партнера в диалоге этих клерикальных защитников «новой империалистической стратегии» выступили некоторые бывшие интеллигенты-коммунисты. Если мы исследуем идеологические

контуры этого диалога, то можно констатировать, что клерикальная сторона выступила со следующей концепцией: отличительная особенность времени, в которое мы живем,— эпохи перехода от капитализма к социализму во всемирном масштабе, равно как и тот взгляд, что рабочий класс и его важнейшее творение — мировая система социализма — являются важнейшей социальной силой нашего времени, активность которой все более оказывает определяющее влияние на развитие основополагающих общественных процессов,— с точки зрения клерикалов,— сомнительна. Вместо этого было объявлено, что в наше время якобы следует овладеть «общечеловеческими», затрагивающими как капитализм, так и социализм антропологическими проблемами отчуждения, причем интеллигенции отводилась роль ведущей социально-политической силы.

Проблемы гуманизма дискутировались в отрыве от всякой социальной почвы, от своего конкретного, боевого классового, антиимпериалистического характера, в отрыве от нерасторжимой взаимосвязи с борьбою между двумя системами — капитализма и социализма. Вместо этого вердикты, якобы против обеих систем обоснованные теорией индустриального общества, теорией конвергенции, превращались в исходный пункт для пропагандирования «третьего» пути, т. е. для ориентации в сторону от социалистической альтернативы. «Третья» цель оказывалась версией мелкобуржуазного анти«этатистского» социализма, т. е. оказывалась направленной в своей сущности против политической власти рабочего класса. Честная самокритика христианских кругов и вынужденное отступление реакционно-клерикальных сил превращались в повод, в соответствии с эпиграфом: «Все мы грешны», чтобы требовать от марксистов в качестве ответной услуги идеологического разоружения. С целью его «дальнейшего» развития выдвигались рекомендации «восприятия» христианских ценностей марксизмом.

Следует констатировать, что Гароди, Э. Фишер, Гардавски, Маховец, представители загребской группы «Практика» во всех этих пунктах отошли от марксистской точки зрения. В «диалоге» они защищали точку зрения, что, подобно тому как в естествознании имеют место различные концепции, и внутри идеологии плюрализм следует понимать как нормальное явление

и, следовательно, выступать в социалистических странах за плюралистскую открытость в идеологической сфере. Маховец попался на эту удочку и выступил с утверждением, что социализм должен якобы из монологического периода вступить в диалогический и плюралистический. Это относится прежде всего к религии[31].

Здесь, таким образом, говорится об идеологическом сосуществовании. Открытие марксизма в отношении ложной формы духовного освоения мира, представляемой религией, было сформулировано прямо-таки в качестве условия для дальнейшей жизни марксизма.

В этой связи Маховец объективистски говорил о полной страданий истории взаимных отношений между марксизмом и христианством, истории преследований, конфликтов, недоразумений и взаимной «дьяволизации»[32]. Не следовало ли марксисту-коммунисту ставить вопрос о том, что в первую голову представители официальных церквей связали себя с контрреволюцией, вели идеологическую, а также политическую борьбу против миллионов эксплуатируемых и угнетенных? Не следовало ли марксисту спросить о том, от кого здесь исходили страдание, конфликт, преследование, «дьяволизация»? Профессор Ротер (ЧССР) в своей позиции, выраженной в «диалоге», например по вопросу о войне во Вьетнаме, подошел к проблеме совершенно «всеобщим» образом, когда он, не вставая на чью-либо сторону, заявил, что эта война может завести мир в пропасть третьей мировой войны. Столь же «классово нейтрально» высказывался Ротер о проблеме гонки вооружений и проблеме голода в «третьем мире». Он даже перенял выдвинутый защитниками империалистической системы и представителями группы Мао Цзэдуна тезис о богатом Севере и бедном Юге, подразумевающий, что Советский Союз и Америка равным образом принадлежат к богатому Северу, а Китай относится к бедному Югу[33].

Подобное подразделение совершенно ясно выражает потерю Ротером классовой позиции. Различие в жизненном уровне, конечно, нельзя игнорировать. Но эти проблемы решает именно социализм. А в соответствии с аргументацией Ротера Соединенные Штаты Америки — не только их рабочий класс, но и их капи-

талисты — стоят ближе к рабочим развитых капиталистических стран и народам социалистических стран, чем пролетарские и полупролетарские массы в странах так называемого третьего мира. В действительности же водораздел проходит через разделенные на классы нации и государства. С объективной точки зрения братом белого рабочего предприятия короля печати Акселя Цезаря Шпрингера является не его эксплуататор Шпрингер, но его черный, желтый или белый товарищ по классу пролетариев во всем мире. Такие простые фундаментальные истины марксизма были забыты, отброшены некоторыми из тех, кто участвовал в диалоге в качестве «марксистов», в том числе Ротером, Гардавским, Маховцем и другими. Под давлением «диалога» некоторые из этих бывших коммунистов потеряли первоначально еще едва намечавшуюся связь дискуссии с борьбой обеих мировых систем, борьбой революционных сил в мире, и на ее место встали немарксистские, в конечном счете антикоммунистические, стереотипы в их открыто буржуазной или левой версиях.

Объективизм, переход на позиции идеологического сосуществования, находился только в своей начальной фазе. За ним следовала попытка разработать на этой основе «новое мировоззрение». С этой целью Маховец свел марксизм к «его значимости для человека» и сделал вывод: поскольку христиане связывают свое понятие бога с вопросом о человеке-брате, постольку «христианство... может быть для нас дружественной теорией...». Библия является «словом о человеке...» [34]. Это соответствует действительности, однако здесь совершенно забыто то обстоятельство, что точно так же и реакционные силы в своей литературной продукции высказываются о человеке.

Марксизм, однако, начал именно с того, что Маркс отрешился от фейербаховского общечеловеческого способа рассмотрения и перешел к классовому способу рассмотрения человеческих, социальных проблем. Маховец и его единомышленники отошли от этой первой стадии развития марксизма. Не удивительно, что на такой основе дискуссия о коммунизме превратилась в общечеловеческую болтовню примерно следующего рода: сегодня почти каждая коммунистическая и сформированная книгами душа желает бесклассового общества. Так высказывался Маховец. Можно было бы

без всяких затруднений назвать Милану Маховцу целый ряд гуманистически и книгами сформированных душ среди ведущих реакционных политиков и идеологов Федеративной республики. Базис марксистского гуманизма — это не какие-то книги, а классовая борьба рабочего класса против капиталистов, против системы, которая родилась на свет, пропитанная кровью и грязью, и которая живет за счет эксплуатации и угнетения человека человеком. Верить в то, что здесь существует общий фронт «гуманистически и книгами сформированных душ»,— значит отстаивать концепцию, что поверх всех классов гуманистически образованная интеллигенция утверждает бесклассовое общество. Это потеря всякой марксистской позиции.

Этим людям, которые хотели быть коммунистами, не приходило в голову использовать форму диалога для того, чтобы помочь христианским трудящимся осознать их объективное классовое положение, показать противоречие их реального классового положения и христианского приукрашивания эксплуатации и угнетения и сделать для них очевидным то обстоятельство, что подобные антагонизмы не могут быть устранены из мира никакими диалогами, но требуют совместной борьбы против империализма, за социальный прогресс. Вместо того чтобы ориентироваться на ясные классовые позиции, они приняли участие в «антропологическом» маскараде реакционеров.

Первым шагом в попытке выработать «новое мировоззрение» было сведение этого гуманизма к индивидууму. Гароди увидел в христианском индивидуализме, в христианской трансценденции и любви общезначимые элементы гуманизма, следовательно, также и марксизма — высказывания, которые он отчасти преподносил в прямо-таки мистической языковой форме. Маховец вслед за ним заявлял, что религия в ее антропологическом ядре, в ее поиске смысла жизни якобы занимает первенствующее положение в отношении марксизма. Гардавски в своих рассуждениях прямо перешел на позиции экзистенциалистского тезиса об экзистенциальных предпосылках всей человеческой жизни и всех человеческих отношений. В совершенно этом же смысле защищал Маховец воззрение, согласно которому экономическая эволюция недостаточна для освобождения человека и ее якобы нужно допол-

нить этической революцией, ради чего следует отступить за Маркса. Он сводил эту мысль далее к тезису, будто бы марксизм не занимался проблемами отдельного человека. Мы должны удовлетворить тягу к духовным ценностям, к новой трансценденции, считает Маховец. Нам следует перенять от попов религиозное попечение. Поэтому мы должны интересоваться религией [35].

Дискуссия о проблемах индивидуума, которую Гароди, Маховец, Гардавски и другие снова и снова выдвигали на передний план, никогда не может быть оторвана от социальных взаимосвязей. Несть числа индивидуальным трагедиям и проблемам, которые имеют своим основанием общественные отношения. Но для решения индивидуальных проблем человека, очевидно, необходимо изменить общественные отношения людей. И на вопрос о смысле жизни ответ может быть дан, лишь исходя из общественного начала, т. е. так, как писал некогда Островский: смысл жизни в том, чтобы отдать все силы, все способности освобождению человека от эксплуатации и угнетения другим человеком. В данной связи нужно указать, что именно христианская сторона начинает все больше приходить к пониманию того, что приблизиться к решению индивидуальных проблем можно только на основе коллективных решений. Рядом с этим прогрессом христианских верующих отступление ревизионистов на индивидуалистические позиции является прямо-таки ударом в спину этим силам.

Ревизионистские представители в «диалоге» нередко эксплуатировали сложный процесс преодоления тех старых и новых проблем, которые встали перед мировым коммунистическим движением. В своем докладе в университете г. Майнца во время летнего семестра Маховец заявил: «Важен конкретный ответ на современные трудности в коммунистических обществах» [36]. В этой связи речь зашла о контактах марксистов с христианами. И здесь прямо защищалась концепция, что для решения сложных задач построения социализма марксисты должны обратиться за советом к религии.

Ревизионистские партнеры по «диалогу» в конечном счете скатились на позиции сторонников теории конвергенции. Они отказались от конкретного социаль-

ного изучения новых тенденций, которые обусловили диалог. Это привело к ложной оценке указанных тенденций: одинаково позитивно оценивались как прогрессивные тенденции, так и предпринятое клерикальными силами отступление и их попытки приспособиться к новым отношениям. Так ревизионисты перешли на позиции идеологического сосуществования, общий базис которого составляет мелкобуржуазно-экзистенциалистская антропология.

Христианство и марксизм стоят ближе друг к другу, чем полагают обе стороны, заявил Маховец. В конечном итоге и христианство, и марксизм рождены европейским исканием универсального единства. И что удивительно — Маховец и его друзья стремились заполнить внезапно обнаруженные проблемы в марксизме заимствованными из христианства элементами. Согласно Маховцу, диалог должен быть чем-то бóльшим, нежели совместная борьба против опасности войны; этот диалог якобы создает возможность для лучшего и более глубокого понимания обеими сторонами их задач. Таким образом, дело будто бы идет к конвергенции путей на почве великого единства традиций христиан и марксистов. Нужно открыть сокровищницу европейской традиции [37]. Таким образом, конечным пунктом этого движения являются западная мистика европейской реакции, «классово нейтральное» универсальное единство европейских реакционеров. В духе клерикального лозунга: «Все мы грешны» — выступает и Маховец, от которого мы узнаем, что во всяком великом движении имеются тенденции к закоснению, к манипуляции, к отмиранию движения. И в истории марксизма, согласно Маховцу, динамизм был часто связан с насилием и злоупотреблением насилием.

Подобную картину отказа от всех фундаментальных позиций марксистско-ленинской партийности дополняет еще только то, что этот отказ поистине превратил диалог двух партнеров в монолог идеологов-единомышленников. Во всяком случае, этот диалог не принес никакой пользы развитию антиимпериалистического движения. Наши прогрессивные христианские друзья нередко достигали более высокого уровня, нежели ревизионистские перебежчики из коммунистического движения, и не только с политической, но и с мировоззренческой точки зрения.

2. «ИНТЕРНАЦИОНАЛЕ ДИАЛОГ-ЦАЙТШРИФТ»

Уже несколько лет во Фрейбурге (Брейсгау) в издательстве «Гердер» выходит под редакцией Карла Ранера, члена ордена иезуитов, и Герберта Форгриммлера «Интернационале диалог-цайтшрифт» (журнал международного диалога). Он сознает себя не органом церквей, теологии, теологов, но журналом, в редакцию которого входят христиане, марксисты и буржуазные гуманисты. Каждой из сторон должна быть предоставлена возможность нефальсифицированного изложения ее собственных позиций.

В соответствии с практикой «диалога», господствовавшей в то время, когда начинал выходить этот журнал, в редакцию ИДЦ (хотя он возник в противовес неннинговскому журналу «Нойес форум») наряду с подлинными марксистами, например Вальтером Холличером, вошли и ревизионисты, которые с недавних пор больше не принадлежат к редакционному коллективу.

Основная линия журнала явственно отличается от различных ревизионистских органов и институтов. С марксистской стороны уже несколько лет слово получают только те авторы, которые облечены доверием своих партий, например авторы КПСС, СЕПГ, ГКП.

Политическая линия журнала недвусмысленна. С самого начала он ясно и решительно выступил за признание границы по Одеру — Нейсе и ГДР, за проведение европейской конференции по безопасности, решительно осудил антикоммунизм, равно как и империалистический неоколониализм. Он не терпит тенденции к «идеологическому сосуществованию». Из-за этой позиции ИДЦ подвергался и подвергается жестоким нападкам со стороны органа ХСС «Байернкурир», официального католического агентства новостей, правого социал-демократического руководства.

3. К ЧЕМУ СТРЕМЯТСЯ В ДИАЛОГЕ КОММУНИСТЫ?

Мы стремимся к совместным антиимпериалистическим действиям народных масс. Это делает необходимым диалог с христианами, и не только с прогрессивными. Мы стремимся также к диалогу с официальны-

ми представителями церквей, чтобы найти точки соприкосновения для совместных действий. Не только в «диалоге», но также в идеолого-политической позиции некоторых «марксистов» заключались причины того, что подобные встречи не произвели антиимпериалистического воздействия, которое они могли оказать. Если марксисты занимают ясные, принципиально марксистские позиции, если они встречают открыто буржуазные и ревизионистские идеи со всей определенностью марксистской точки зрения, если теоретическая классовая борьба проводится систематически, то может быть полезным даже диалог с консервативно-клерикальными силами, ибо он вносит ясность в конфронтацию, ибо он, например, разоблачает намерения другой стороны, раскрывает ее желание: вместо практической политической борьбы против империализма ограничиться лишь политической дискуссией. Разумеется, главной формой диалога мы должны признать ту, в которой речь идет о создании конкретной общности в антиимпериалистической борьбе.

Диалог между марксистами и христианами, таким образом, является для нас преимущественно политической проблемой. Мы подходим к этим вопросам с открыто заявленной целью: достичь совместных действий сил с различными точками зрения — в данном случае марксистов и религиозных людей — против монополистического капитала и его государства, против империалистической политики.

Как марксисты, мы являемся атеистами, потому что все развитие в природе, обществе и мышлении следует «мирским» законам. Мы выступаем за возведение нового общественного порядка, свободного от угнетения и эксплуатации человека человеком. Для достижения этой цели необходимо наиболее правильное сознание законов развития человеческого общества. Религия же является превратным сознанием, ложной формой духовного освоения действительности и, как таковая, затрудняет глубокое познание общественных процессов и, следовательно, борьбу за свободу.

Распространение марксистского идейного богатства, чему способствует также критика религии, является неотъемлемой составной частью антиимпериалистической борьбы. Но мы не буржуазные просветители, которые в религии, «самой по себе», видели врага.

Мы знаем, что религия имеет материальные социальные корни. Наше размежевание с религией поэтому является частью нашей более широкой практической борьбы против тех материальных общественных отношений, которые ведут к превратному сознанию мира и из которых вырастают идеи, способные отвлечь миллионы тружеников от борьбы против их угнетателей и эксплуататоров за подлинно гуманный порядок земной совместной жизни и ориентировать на ожидание потустороннего или, во всяком случае, внемирского измерения.

Революция имеет материальные корни. Ее материальные общественные причины залегают глубже и действуют сильнее, чем идеологические различия между марксистами и христианами. Вследствие этого мы ориентируем нашу политику таким образом, чтобы исходить из указанной глубокой, имеющей материальные основы общности и не допустить, чтобы идеологические различия мешали поиску такой общности. Только тогда, когда мы исходим из этих общих интересов всех трудящихся, независимо от того, обнаруживают ли они религиозное или марксистское сознание, когда отправным пунктом разработки нашей политики мы делаем общие антиимпериалистические фундаментальные интересы подавляющего большинства народа, мы можем добиться антиимпериалистического единства людей, которое является обязательной предпосылкой победы над империализмом, милитаризмом и войной, предпосылкой обеспечения мира, демократии и победы социализма.

Это, естественно, не означает, что мы замазываем непреходимое различие между марксистскими, научными и религиозными ответами на основные вопросы. Но ввиду в конечном счете решающих материальных условий жизни, решающего разделения на классы различие между религиозным наборщиком, работающим в концерне Шпрингера, с одной стороны, и его лицемерным шефом, монополистическим капиталистом Акселем Шпрингером, с другой, имеет намного более глубокий, принципиальный характер, чем различие между этим наборщиком и его коллегой — коммунистом. Мы стремимся объединить рабочих в борьбе за их основополагающие интересы, а не противопоставлять их друг другу сообразно их идеологии. Как ска-

зал Ленин: «Единство этой действительно революционной борьбы угнетенного класса за создание рая на земле важнее для нас, чем единство мнений пролетариев о рае на небе» [38].

Мы, таким образом, вопрос об отношении марксистов к христианам подчиняем задачам антиимпериалистической борьбы. Что это значит конкретно? «В результате серьезного обострения социальных противоречий во многих капиталистических странах открылись возможности для союза на антимонополистической и антиимпериалистической основе революционного рабочего движения с широкими массами верующих»,— сказано в Основном документе международного Совещания коммунистических и рабочих партий в Москве в июне 1969 г. *. Развивающийся в этой связи диалог ведется, таким образом, в первую очередь не по мировоззренческим проблемам (например, отношение атеизма и религии), напротив, в центр дискуссии во все большей степени выдвигаются вопросы совместной общественной практики марксистов и христиан. «...Приобрел большую актуальность диалог между ними по таким проблемам, как война и мир, капитализм и социализм, неоколониализм и развивающиеся страны; совместные действия против империализма, за демократию и социализм являются весьма актуальными. Коммунисты убеждены, что именно на этом пути — пути широких контактов и совместных выступлений — масса верующих становится активной силой антиимпериалистической борьбы и глубоких социальных преобразований» [39],— говорится в документе, который резюмирует и обобщает опыт коммунистических и рабочих партий.

Мы стремимся достичь взаимопонимания между марксистами и христианами в том, от какой политики и от каких социальных сил исходит угроза миру. Мы хотим добиться взаимопонимания между нами по конкретным мерам в борьбе против войны, а также и в борьбе против вырастающей на почве Федеративной республики опасности войны в виде реваншистской политики, националистического подстрекательства, фор-

---

* «Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. Москва, 5—17 июня 1969 г.». М., 1969, стр. 309—310.— *Прим. перев.*

сированных вооружений; мы хотим обсудить наши совместные действия в деле обеспечения мира и на основе такой сообща выработанной программы действий бороться против империализма, милитаризма и войны. Мы хотим сообща добиться ясности в вопросе о том, в чем заключаются причины антидемократических, фашистских тенденций в нашей стране, и на основе такой ясности исполнять свой «долг перед временем».

Мы стремимся добиться взаимопонимания с христианскими партнерами и определить совместные акции против неоколониализма, за действительную помощь народам развивающихся стран.

В этой области мы имеем некоторый общий позитивный опыт. Он относится к совместной деятельности на почве единых профсоюзов не только по непосредственным проблемам политики заработной платы, но и к борьбе за право участия трудящихся в управлении. Он относится к общей борьбе против чрезвычайных законов. Имеются опыт союза между коммунистами и прогрессивными христианами на выборах, опыт сотрудничества коммунистов и христиан (например, в движении за проведение в жизнь Московского и Варшавского договоров), контакты с Христианской мирной конференцией, выступления на церковных съездах. Имеется также опыт совместных публичных дискуссий и семинаров.

В социалистических странах накоплен опыт совместного построения социалистического общественного строя.

Мы, разумеется, хотим сотрудничества марксистов и христиан не только в смысле непосредственных акций и их подготовки, не только в борьбе за мир и демократию в современных условиях. Мы не говорим нашим партнерам: давайте сегодня вести общую борьбу, а что принесет будущее — увидим. Никто не покупает кота в мешке. Мы не делаем этого и не требуем этого от партнеров. Мы выступаем за постоянное, расширяющееся и углубляющееся сотрудничество в борьбе против монополий, за мир, демократию и социализм.

К этим дискуссиям мы приходим не с пустыми руками. Нам есть что предложить: например, более чем двадцатипятилетнюю успешную практику социалистического строительства в ГДР, в которое внесли свой вклад многочисленные христиане. Мы говорим нашим

партнерам по диалогу: все рабочие имеют одинаковые фундаментальные интересы, направленные против капитала, против империализма и его практики эксплуатации и угнетения. Идеологические различия не должны мешать общей борьбе за непосредственные совместные антиимпериалистические цели. В этой борьбе мы не требуем от нашего партнера, чтобы он пожертвовал своей самостоятельностью. Мы не предлагаем таких условий, чтобы он принял наши мотивы в борьбе против капитализма, наши марксистские убеждения. С другой стороны, мы не откажемся от нашей идеологической и политической самостоятельности и наших марксистских убеждений.

Совершенно необходимо христианам и марксистам обсуждать также и принципиальные теоретические вопросы: вопросы марксистского и христианского гуманизма, вопросы свободы, вопросы социального прогресса, вопросы обязательных критериев, характера в конечном счете сообща завоевываемого социалистического строя. Такие дискуссии тем более необходимы, что в выступлениях немалого числа известных представителей христианской стороны в ходе диалога встречаются чрезвычайно интересные точки зрения на решение проблемы отношения индивидуума и общества, социального прогресса, борьбы за свободу.

Мы хотим договориться с нашими христианскими союзниками и партнерами по диалогу о том, что решение всех основных проблем нашего времени возможно только в том случае, если мы преодолеем капитализм. Противоречия, вырастающие на почве капитализма, не могут быть разрешены в рамках этого общественного порядка. Мы хотим и дальше согласовывать наши позиции с позициями наших союзников и партнеров в вопросе о том, что социалистический общественный строй, за который мы боремся,— это не математическая переменная, под которую каждый может подставлять все что ему угодно. Неотъемлемыми, апробированными историческим развитием критериями социализма является *установление политической власти рабочего класса* и союзников-трудящихся, ибо только при этой власти возможно *обобществление решающих источников существования и пропитания народа, средств производства* — таким должен быть второй критерий. Обобществление средств производства

требует проведения в жизнь *принципа плановости в народном хозяйстве,* чем очерчивается третий критерий. Наконец, для руководства таким общественным порядком необходима *координирующая политическая сила в виде партии рабочего класса,* которая входит в союз со всеми утверждающими социализм силами, которые тоже могут быть партиями. Это также должно быть неотъемлемым критерием.

Мы, далее, говорим нашим партнерам: сегодняшняя совместная антиимпериалистическая борьба имеет большое значение для современности и для будущего. Крепкие связи в этой совместной борьбе представляют собой лучшую гарантию того, что отношения марксистов и христиан будут оставаться братскими и в сообща завоеванном социалистическом обществе. По этому поводу товарищ Бахман в речи во время евангелического съезда в Штутгарте сказал такие слова: «С полным правом нам задают вопрос: какое будущее ожидает христиан в социалистической Федеративной республике? Так же, как честно мы боролись против Гитлера вместе с социал-демократами и христианами, так же серьезно мы относимся к совместным действиям против развития вправо, за демократическое обновление. Мы хотим единства действий и в борьбе за социалистическую, освобожденную от эксплуатации Федеративную республику. Опираясь на мой собственный опыт антифашистской борьбы, я могу сказать, что именно в борьбе за осуществление наших совместных требований будет устанавливаться взаимное доверие».

Такое доверие более ценно, нежели вербальные заверения, которых от нас подчас добивались и которые мы, естественно, можем от чистого сердца дать всем, кто с нами вместе борется за мир, демократию и социализм. Наши христианские партнеры, спрашивающие нас о своем будущем при социализме, не должны, однако, забывать, что такая совместная борьба сегодня и в будущем позволяет всем нам обогатиться новым опытом. До сих пор, к сожалению, правилом было то, что в борьбе за социальный прогресс руководители церквей стояли и стоят даже на стороне контрреволюции. Скорее мы имеем право спросить наших христианских партнеров, какие события должны произойти в их лагере, чтобы защитить освободительное

движение народа от контрреволюционных действий церквей. Опыт прошлого должен в большой мере сказаться также на конкретном поведении революционных, социалистических партий и правительств. Политика — это ведь во многом обобщенная история классовой борьбы. Пусть наши христианские партнеры по диалогу, которые заботятся о будущем христиан при социализме, своим собственным активным участием в борьбе за социализм внесут свою лепту в новый опыт. Пусть они своей практикой докажут, что они, как и мы, стремятся к социализму. Тогда можно будет из этого сделать новые политические выводы.

Здесь не должно быть недоразумений, здесь невозможны такого рода выводы, что марксизм должен якобы перестать быть атеистическим. Выводы не могут также состоять в том, что возникающее из этой совместной борьбы социалистическое государство будет нейтральным в отношении марксизма. Это невозможно, ибо одной из функций государства является принятие стороны тех духовных и политических ценностей, которые идейно отражают и политически укрепляют его социальный порядок. Государство должно помочь им добиться признания, стать всеобщей нормой. В соответствии с этим выводы могут быть сделаны только в области мотиваций такого сообща утверждаемого социализма. В этом сообща завоеванном социалистическом государстве должна быть возможной социалистическая деятельность на основе марксистской, равно как и христианской мотивировки социализма, что, с другой стороны, не означает прекращения честно и по-деловому проводимой дискуссии между связанными совместным утверждением социализма марксистами и христианами о проблемах религии, как формы превратного сознания, и марксизма, как научного мировоззрения.

Положение вещей в этой области очень простое: мы полностью убеждены в правильности марксистской теории и критики религии. Мы убеждены в том, что одновременно с исчезновением классов и классовых противоречий будут постепенно отмирать и решающие материальные условия формирования религии. Наши христианские партнеры придерживаются другого мнения относительно корней религии и ее будущего в бесклассовом обществе. И если они так же убеждены в

своей концепции, как мы в своей, то обе стороны могут согласиться в том, что спорные вопросы решит будущее бесклассового общества.

4. ХРИСТИАНЕ КАК ЧЛЕНЫ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ?

«Поскольку ни одна коммунистическая партия в своей программе и уставе не требует исповедовать атеизм — этого добивались только анархисты,— то делом индивидуума, отдельного христианина является решить в себе и для себя вопрос, идти ли ему во всех битвах с коммунистами или нет. Мы имеем очень много примеров того, что хорошие христиане, даже теологи, становились активными членами коммунистических партий со всеми правами и обязанностями члена партии. Одним из первых из них был Эрвин Эккерт из Маннгейма, много лет являвшийся городским пастором, член КПГ и после 1945 г. государственный секретарь как представитель КПГ в Южном Вюртемберге-Гогенцоллерне»,— заявил Йозеф Шляйфштайн в своем выступлении на дискуссии «Об отношении: «христиане — марксисты»» [40]. И сегодня в наших рядах, в рядах ГКП, находится немало молодых сил, которые пришли к нам с христианской стороны, и среди них также молодые священники и теологи. Слова Ленина, сказанные им в 1909 г., и сегодня полностью сохранили свою значимость: «Если священник идет к нам для совместной политической работы и выполняет добросовестно партийную работу, не выступая против программы партии, то мы можем принять его в ряды с.-д., ибо противоречие духа и основ нашей программы с религиозными убеждениями священника могло бы остаться при таких условиях только его касающимся, личным его противоречием, а экзаменовать своих членов насчет отсутствия противоречия между их взглядами и программой партии политическая организация не может... И если бы, например, священник вошел в партию с.-д. и стал вести в этой партии, как свою главную и почти единственную работу, активную проповедь религиозных воззрений, то партия безусловно должна бы была исключить его из своей среды. Мы должны не только допускать, но сугубо привлекать всех рабочих, сохраняющих веру в бога, в с.-д. партию, мы безусловно

против малейшего оскорбления их религиозных убеждений, но мы привлекаем их для воспитания в духе нашей программы, а не для активной борьбы с ней»[41].

В дискуссии по возникающим в этой связи вопросам мы, марксисты, выступаем на основе следующих тезисов:

1. Революционное рабочее движение для осуществления своей исторической задачи должно ориентироваться на единую теорию Маркса, Энгельса и Ленина, поскольку эта теория общесоциологически обосновывает историческую миссию рабочего класса, являющегося могильщиком капиталистического, строителем нового, социалистического и коммунистического общественного строя. Теория Маркса, Энгельса и Ленина — это завершенное философское, экономическое и политическое учение. Философская или — в более узком смысле слова — мировоззренческая сторона этой теории имеет особенное значение потому, что она ориентирует на первичность материального бытия в природе и обществе как при анализе, так и при разработке социальной «терапии». Она учит пониманию того, как и почему материальное производство и, следовательно, собственность на средства материального производства являются решающим фактором, как и почему рабочий класс, как главный материальный производитель, представляет собой решающий, изменяющий мир класс. Марксистская философия дает определенные указания на тот счет, как правильно с научной точки зрения вести себя в экономике и политике, как следует правильно «отображать» в теории объективные законы природы, общества и т. д. По этим причинам революционное рабочее движение не может быть безразличным к марксистской теории вообще, к марксистской, т. е. диалектико-историко-материалистической, философии в особенности: данная теория и ее философия составляют духовные основания партии революционной борьбы рабочего класса.

2. Христиане, если они признают программу и устав партии, активно участвуют в практической борьбе партии, могут быть членами ГКП. Партия при этом не выдвигает условия, чтобы они выходили из церкви.

3. ГКП, однако, не оставляет сомнений в том, что руководящие органы церквей являются у нас сегодня органами капиталистической надстройки, что мы, ком-

мунисты, выступаем за полное отделение церкви от государства. Но перед лицом того факта, что буржуазная идеология сегодня в ее наиболее агрессивной и реакционной форме проявления, имеющей массовое действие, фигурирует прежде всего в виде антикоммунизма и антисоветизма, мы считаем борьбу с ними главной задачей идеологической классовой борьбы.

4. Мы, марксисты, расцениваем религию как форму ложного сознания, которая в условиях классового общества имеет преимущественно социальные корни. При всем научно-критическом отношении к религии это значит, что мы не ведем борьбы против одной лишь религии в стиле буржуазных просветителей или в стиле анархистов, но полагаем, что проблему решает в конечном счете только борьба за построение бесклассового, коммунистического общества.

5. Партия понимает и признает, что в силу классового разделения самих религиозных масс во все времена были религиозные люди, которые участвовали в революционной борьбе, играя часто при этом ведущую роль, подобно Томасу Мюнцеру.

Но это лишь одна сторона медали. Другая сторона заключается в том, что церковные круги начали кампанию против христиан в ГКП. Мы открыто заявляем: церковь, которая не желает терпеть в своих рядах коммунистов христианской веры, хотя в ее органах в то же время существенную роль играют представители крупного капитала, уже только этим разоблачает себя как капиталистическую организацию.

Где бы и когда бы ни выступали христиане за реальный мир и реальную справедливость, опираясь при этом на Евангелие, церковь пыталась призвать их к дисциплине. «Поскольку царство божие не от мира сего, постольку христиане не должны так сильно увязать в мирских раздорах»,— говорили упомянутым выше христианам. Практически это означало, что мир нужно оставить таким, каков он есть, т. е. прямо обезопасить большей частью истинно «христианских» эксплуататоров и угнетателей от оппозиции. Аналогичная прокапиталистическая позиция скрывается за теми нынешними нападками, которым церковное руководство неожиданно подвергло христиан, священников, принадлежащих к союзу «Спартак» или ГКП. Здесь руководители церквей, как и прежде, очень посюсторонне

принимают политическую сторону западногерманской реакции, и царство церкви внезапно становится все же в большей мере «от мира сего». Эта церковь постоянно принимает позиции эксплуататоров и угнетателей. Она является *их* церковью. Против этой церкви мы держим фронт. Церковь капитализма погибнет вместе с капитализмом.

Сама жизнь, классовая борьба поставили в международном масштабе обширную, новую проблематику диалога, кооперации, а также новых форм конфронтации между марксистами и христианами. Следует использовать уже накопленный в этой области опыт и систематизировать новый опыт, чтобы в книге классовой борьбы можно было открыть новую многообещающую страницу.

5. ПРОБЛЕМА «РЕЛИГИОЗНОГО СОЦИАЛИЗМА»

В дискуссии между марксистами и христианами речь идет об отношении религии и социализма вообще, о проблеме христианского, религиозного социализма в особенности. При обсуждении этой проблемы полезно начать с прояснения вопроса о том, как образовались предмет и понятие социализма, чтобы отграничить его от ложного, неосмысленного, нередко вызывающего недоразумения употребления слова «социализм».

Мелкобуржуазная критика капитализма

Когда феодализм уже был экономически побежден и в эпоху раннего капитализма вследствие конкурентной борьбы, разорения бывших мелких ремесленников развивалась крупная капиталистическая собственность, зародилась мелкобуржуазная критика капитализма. Она сформировалась не только в романтически реакционной форме, но и в форме мелкобуржуазного радикализма. Типичным для этого мелкобуржуазного радикализма был следующий критический подход: протест был направлен не против института собственности и частного владения средствами производства, а против неравенства в этой области. Руссо, Фихте и другие усматривали в равномерном распределении альтернативу и целительное средство, которое должно

привести к здоровому, справедливому обществу. Поскольку они сводили суть «социальной терапии» к «более справедливому» распределению собственности, постольку их иногда называют дистрибуционистами (от латинского distribuere — разделять). Маркс и Энгельс опровергли эту мелкобуржуазную критику капитализма уже в процессе возникновения научного социализма (в «Святом семействе», «Немецкой идеологии», «Манифесте Коммунистической партии»). Они показали, что мелкобуржуазная критика капитализма мыслит на почве капиталистической собственности, не соглашаясь «только» с ее следствиями: конкурентной борьбой, разорением мелких товаропроизводителей. Эту критику Маркс и Энгельс назвали реакционной [42].

Мы и сегодня сталкиваемся с такими концепциями не только потому, что их вместе с моральными апелляциями утопических социалистов к эксплуататорским классам и их государству в смеси с анархистскими представлениями о свободе можно легко использовать для идеологической дезориентации рабочего класса. Особенно часто мы встречаем подобные идеи в социальных теориях официальных церквей (концепции соучастия в собственности).

К аргументам Маркса и Энгельса сегодня можно добавить еще следующий: из-за неотъемлемой, необходимой формы современного производства, которое является и должно быть крупным индустриальным производством, подобная мелкая собственность могла бы стать в лучшем случае паевой собственностью в крупных предприятиях (например, обычная собственность на акции). Но какую социальную функцию выполняла бы упомянутая паевая собственность? Рабочий не мог бы управлять, распоряжаться ею. Он посредством сокращения потребления фактически предоставлял бы часть своих доходов в распоряжение банков или других крупных собственников и передавал бы часть своей заработной платы крупному капиталу для аккумуляции. Вместо того чтобы самому становиться сильнее, он бы еще усиливал частью своих материальных средств своего классового врага. К этому присоединялась бы еще и затемняющая его сознание функция подобной «собственности» (рабочий как «соучаствующий в собственности»), ее интегрирующее действие.

В силу всех этих причин марксистское рабочее движение отклоняет дистрибуционизм.

Социализм, социалистическая критика капитализма исходят из того, что существование классов, эксплуатация человека человеком, классовая борьба, угнетение человека человеком основаны на частной собственности на средства производства. Социализм поэтому всегда связан с требованием передачи средств производства в общее пользование. Поэтому Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии» говорят: «Во всех этих движениях они (коммунисты.— *Р. Ш.*) выдвигают на первое место вопрос о собственности, как основной вопрос движения, независимо от того, принял ли он более или менее развитую форму» [43].

Таким образом, можно с полным основанием сказать, что политика и идеология руководства социал-демократической партии не являются сегодня социалистическими. Это руководство неоднократно давало понять как в основополагающих документах, так и в высказываниях ее руководящих деятелей [44], что для него вопрос о частной собственности на средства производства является решающим уже не в социалистическом, но в капиталистическом смысле, когда оно заявило, что частная собственность нуждается в защите и попечении. Обобществление, напротив, не является существенным моментом. Уже внешний вид теории и идеологии руководства социал-демократической партии говорит о том, что оно со своей социальной теорией и политической практикой скатывается на позиции, оставленные социалистической теорией общества в ее развитии еще 150 лет назад. Фактически же в них, конечно, находит выражение только то, что социал-демократическая идеология и политика докатились до защиты существующего строя, капиталистической системы.

Социалистическое решение проблемы собственности неразрывно связано с вопросом о политической власти; вопрос о власти выступает в качестве его предпосылки. Ибо государство, как и правительство, при капитализме предназначено для того, чтобы обеспечить положение эксплуататорского класса, его привилегии посредством политической силы.

Апеллировать к богатым и сильным, чтобы ликви-

дировать эксплуатацию,— значит требовать от них ликвидации их собственных привилегий, ликвидации их самих. Это так же утопично, как недавно упомянутое (первоначально социально-утопическое) предположение, что небольшие работающие и живущие по-социалистически островки могут быть зародышами нового мира в капиталистическом океане. Если бы образцовые социалистические хозяйства, например, выносили свою продукцию на рынок или покупали там свое сырье, то они были бы безвозвратно вовлечены в структуру капиталистической системы и сферу действия экономических законов капитализма. Если бы они, напротив, отказались от такого контакта с капитализмом (чтобы избежать подобного воздействия капитализма на социалистические островки), то они лишились бы возможности действовать на эту систему. Короче говоря, этот социализм мы, марксисты, по праву называли и называем утопическим социализмом.

Таким образом, к социализму принадлежат: обобществление средств производства, проведение в жизнь на этой основе принципа плановости в экономике и создание совершенно новых человеческих отношений, лишенных эксплуатации; завоевание политической власти теми силами, которые хотят установить социализм как условие обобществления и т. п.; классовая борьба, чтобы завоевать политическую власть; констатация того, что историческим субъектом, возводящим социализм в ходе классовой борьбы, является рабочий класс; понимание необходимости, что данный субъект борется за социализм не стихийно, но под руководством политико-идеологического авангарда, сомкнувшегося в партии рабочего класса.

Этот последний тезис вытекает просто из факта, что действительно научная теория общего характера капиталистического общественного порядка, его места в общественном развитии, основополагающих свойств нового общественного строя, следующего за капитализмом, условий уничтожения капитализма и построения социализма требует таких обширных знаний, которыми обычно не может обладать обработанный инструментами капиталистического образования и воспитания рабочий. Поэтому теория научного социализма возникла хотя и в связи с развитием капитализма, рабочего класса, обнищания рабочих, но не в рядах

рабочего класса, а была выработана лучшими революционными мыслителями, которые владели оружием самых прогрессивных наук наиболее развитых стран, мыслили и действовали с позиций рабочего класса.

Религиозный социализм?

Но в каком смысле можно в данной связи говорить о религиозном социализме? Религия здесь не была упомянута ни позитивно, ни негативно. Впрочем, марксистская теория религии исходит из того, что с установлением социализма, а затем бесклассового коммунистического социального строя отмирают материальные общественные условия, которые привели к образованию или упрочению религии. Но это оспаривают сторонники религии, и как раз те, которые поддерживают социализм. Возможная общность марксистских и христианских борцов за социализм не распространяется именно на религию. Такая общность в вопросе о религии и не нужна. Если речь идет о разработке критериев социализма, то это происходит вне всякой связи с религией. Что в вышеназванных критериях социализма является христианским? Здесь нет никакого отношения к христианским социальным учениям, которые принимали столь разнообразные формы в ходе истории и большей частью опирались на основу в виде частной собственности на средства производства.

Более точное изучение явления, которое чересчур поспешно было названо христианским первоначальным коммунизмом, показывает, что в данном случае речь шла не об общности на основе совместной собственности на средства производства — для этого еще недостаточно развиты были социальные условия, но об общности, «коммунизм» которой относится к товарам потребления. Это еще не социализм, не коммунизм, а часто встречающаяся в рядах мелких собственников форма теории и практики равенства, которая не может подрывать и не подрывает оснований частной собственности на средства производства [45].

Христианский (религиозный) социализм возник как ответ на образование современного, социалистического рабочего движения. Поэтому он, как и многие другие социальные феномены, не является действительно

продуктом органического роста, но результатом реакции. После своего возникновения он попытался указать на историческую преемственность и идеологическую традицию. С этой целью он смыкается с определенными явлениями в первоначальном христианстве, а также с ересями. Не следует как-либо оспаривать то, что первоначальное христианство и большое число еретических, сектантских лиц и течений были революционными не только в теоретическом отношении, но и в отношении социальных и политических представлений. Не следует также умалчивать о том, что в рамках церквей или религиозных масс они, как таковые, воплощали исторический прогресс. Раннее христианство в своей существенной части было движением нижних слоев (не только рабов, но также и римских плебеев), которое выказывало демократический характер и развивало социальные представления о равенстве всех людей. Но все это еще недостаточно для того, чтобы называть это движение уже социалистическим или коммунистическим.

Социализм — это не просто социально-революционное движение. В истории было и сегодня есть немало социально-революционных движений, которые играли или играют значительную прогрессивную роль: например, оказываются подлинными и в высшей степени важными партнерами социалистов. Они не были или не являются социалистическими. В чем, собственно, состоит критерий, отличающий социализм от этих движений?

С исторической точки зрения религиозный социализм развился как ответ, как реакция на марксистское и социалистическое рабочее движение и во всех главных вопросах он ориентировался *против* этого рабочего движения. В лучшем случае он заявлял, что то́, к чему стремятся социалисты, уже содержится в Евангелии. Для проведения социалистических стремлений в жизнь нужна не классовая борьба, а политика социального партнерства, главным методом которой является формирование религиозно-нравственного сознания. В указанном смысле и следует воздействовать на господствующие классы. Социальная борьба в этой теории и политике подменялась моральными апелляциями, которые сначала адресовались больше господствующим классам, а с усилением марксистски ориен-

тированного рабочего движения — борющимся рабочим и действовали как средство усмирения.

Внутри религиозно-социалистического течения выделились различные фракции. К крайне правой фракции, основой которой в рамках католической церкви были реакционные социальные энциклики Льва XIII и Пия XII, присоединилась в поздней фазе капиталистического развития фракция более либерально-демократическая, которая сблизилась с социал-демократией, переставшей между тем быть марксистской партией[46].

После Октябрьской революции образовался также в большей степени пролетарски ориентированный «Союз религиозных социалистов», который подвергал капитализм решительной критике и предсказывал, что капитализм неизбежно движется к новой мировой войне. Это пролетарски ориентированное крыло в религиозном социализме поняло, что капитализм осужден на гибель. Указанный союз действовал на основе тезиса, что христианство и капитализм несовместимы и, напротив, христианство и социализм совместимы. Хотя его сторонники отчасти еще отклоняли классовую борьбу и оперировали на почве социал-демократического реформизма (а в своей существенной части и принадлежали к социал-демократии), но в кризисах и противоречиях двадцатых годов в «Союзе религиозных социалистов» сформировалось — прежде всего под руководством его председателя, городского пастора из Маннгейма Эрвина Эккерта — направление, которое перешло на позиции революционной классовой борьбы. Эккерт в конце концов примкнул к КПГ и избирался в этой партии на высокие руководящие посты.

Практика конкретных классовых битв показывает, таким образом, что все больше христиан пытается воспользоваться поддержкой социализма, каким мы его обрисовали выше. Они пытались и пытаются найти мотивы для этой поддержки в основных заповедях христианства. Так, решение «за» социализм обосновывалось Нагорной проповедью и другими фрагментами Нового завета.

Не имеет смысла без конца говорить об этих фактах. Мы, разумеется, радуемся каждому, кто сообща с нами выступает за социализм. Для нас имеет второстепенное значение то, как он мотивирует свое выступление за социализм, поскольку он подразумевает

именно социализм, а не что-то другое, выдаваемое за социализм, и поскольку он действительно, а не только на словах выступает за социализм. До этой границы нет особых проблем. Каждый христианин, разумеется, имеет полное право искать оправдания для своего решения в Библии и находить его в определенных высказываниях христианской этики. Но это еще не является достаточным основанием для того, чтобы упустить из виду другую, противоположную, господствующую (в прошлом и настоящем) тенденцию, а именно: вновь и вновь обосновывать и оправдывать все формы социальной реакции и политического господства истинными, а не только ложно интерпретированными выдержками из Библии.

Отсюда следует, что не существует сущностной, принудительной, необратимой связи между христианством и социализмом. Иначе и быть не может. Христианство, как и всякое социальное явление, исторически возникло и исторически развивалось. Оно возникло в процессе классовой борьбы и развилось в классовых битвах. На протяжении истории самые различные классовые силы пытались христиански мотивировать свои позиции и цели, причем победители при данных обстоятельствах определяли «нормативное» истолкование. И до сих пор победителями всегда были эксплуататорские и угнетающие классы. Это обстоятельство должно было найти свое отражение в теологических высказываниях, должно было привести к тому, что социально-революционные представления побежденных были именно ересями.

Позицию «за» и «против» социализма можно подтверждать аргументами из области христианской религии. Данный факт показывает, что классовая борьба проходит через самый центр христианских высказываний и христианского образа действий. Это вполне нормальное явление, и в расколотом на антагонистические классы обществе не может быть по-другому.

Марксизм может не только заявить об этом: в указанных вопросах он с самого начала придерживается совершенно иных позиций, нежели христианство. Марксизм сразу возник как теория одного, пролетарского класса и тем самым принципиально отличается от христианской религии, которая по многим причинам никогда однозначно и последовательно не стояла на

стороне угнетенного и эксплуатируемого класса. Основополагающее отличие марксизма от любой формы религии состоит в том, что марксизм никогда не был идеологией, теорией господствующего эксплуататорского класса. Внутри противоречивого единства капитализма марксизм не был и не является ныне идеологией заинтересованного в сохранении существующего класса, но был и является теорией революционного класса. В силу этих обстоятельств имеет место внутренняя, имманентная и систематическая взаимосвязь трех составных частей марксизма: его философии, политэкономии и его политической теории. Последнюю воплощает в себе научный социализм.

Почему это так? Капитализм представляет собой противоречивое единство двух основных классов: буржуазии и пролетариата. Внутри этого единства буржуазия является консервативным, рабочий класс — революционным классом потому, что класс капиталистов не может обойтись без рабочего класса, а рабочий класс может вполне обойтись без класса капиталистов.

Социальная теория и практика, которая выводит за существующее капиталистическое состояние, не может вырастать на буржуазной почве, на почве того класса, который стремится совсем не к преодолению существующего состояния, но к его защите. Подобное мышление, указывающее в будущее общества, было возможно лишь для тех ученых, которые перешли на точку зрения рабочего класса.

Марксисты должны, христиане могут быть социалистами

Какое теоретическое и практическое значение имеет сказанное выше для проблемы социализма?

Рикардо констатировал, что труд — источник всего богатства (позднее Маркс поправил Рикардо: такими источниками являются труд и природа), и отсюда следует, что только рабочий класс может с полным правом присваивать результаты труда. Отсюда, далее, следует необходимость более точного изучения труда, источника богатства. Маркс сделал важное открытие: так же, как существует различие между тем, что сто́ит машина и что она приносит, так и существует разли-

чие между стоимостью рабочей силы и тем, что стóят продукты ее труда. Вокруг этого стоимостного различия, вокруг прибавочной стоимости в конечном счете вертится все при капитализме. Класс капиталистов может присваивать себе эту прибавочную стоимость неоплаченной, т. е. эксплуатировать рабочую силу благодаря единственному факту: этот класс владеет источниками пропитания и жизни, средствами производства, в то время как рабочий класс не имеет собственности, и вследствие этого рабочий, чтобы не умереть с голоду, должен продавать свою рабочую силу капиталисту за заработную плату или содержание. Изменить создавшееся положение может лишь обобществление средств производства.

Поставим вопрос: способен ли буржуазный мыслитель на такие открытия, пока он мыслит, стоя на почве своего класса и его интересов? Конечно, не способен, ибо он тем самым должен поставить под вопрос условия существования этого класса. Смена классовых позиций, таким образом, была неизбежной.

Возьмем другой пример: теоретики среды из просветителей в известном смысле были правы в своем утверждении, что бытие людей определяет их жизнь. Буржуазно-революционные историки и политические теоретики были правы в своих указаниях на существование классов и их борьбу между собой. Диалектика верно решает проблему взаимосвязи реформы и революции и так же правильно показывает, что борьба противоборствующих элементов является движущей силой всякого развития. Фейербах был прав, когда он указывал на человеческий источник религии и т. д. Но все это означает, что необходимо точно изучить бытие, самое материальную общественную действительность, чтобы правильно истолковать исторический процесс. При этом выясняется, что существуют прежде всего следующие группы материальных условий социальной жизни: географические и климатические, этнографические, биологические и расовые, демографические, материально-производственные.

Здесь мы не можем останавливаться на сложной внутренней диалектике этих материальных условий общественной жизни. Лишь мимоходом, для примера, мы хотим отметить то, что не существует самостоятельного закона народонаселения, т. е. самостоятельного «де-

мографического фактора». Для нашей цели следует ответить на другой вопрос: какие из упомянутых материальных условий являются в конечном счете определяющими для социального развития? Марксу удалось показать, что таким условием является способ материального производства. Хотя географические и климатические условия социальной жизни, например в Европе, едва ли изменились за последние 10 тысяч лет, но за это время здесь в общей сложности развилось пять общественных систем: от первобытного общества до социализма. Фактор, который, подобно географическим и климатическим условиям, переживает крайне медленное развитие, не может быть решающей, определяющей причиной намного более стремительного процесса развития человеческого общества.

Существуют, к примеру, капиталистические или социалистические государства с различными географическими, этнографическими или демографическими условиями. Общим для капиталистических государств является способ организации материального производства: не существует капитализма без его основы в виде частной собственности на средства производства, без превращения рабочей силы в товар, без эксплуатации рабочей силы, без обоих основных классов — капиталистов и рабочих — и без их борьбы между собой. Отсюда вытекают непосредственные политические следствия, в особенности то, что данная ситуация может быть изменена только обобществлением средств производства. Но отмеченное следствие прямо направлено против классовых интересов капитала.

С другой стороны, все социалистические государства, независимо от географических, расовых, демографических условий их существования, опираются в конечном счете на политическую власть рабочего класса и его союзников, сообща с которыми он смог перевести в народную собственность главные средства производства. Все это показывает, что в конечном счете обусловливающим общественное развитие фактором является способ материального производства и в нем главная производительная сила на сегодняшний день — рабочий класс. Как установили Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», рабочий класс является могильщиком капитализма и строителем нового, социалистического общественного порядка.

К таким выводам могут прийти только те мыслители, которые отказались от буржуазной классовой позиции в пользу позиции рабочего класса; такими мыслителями были Маркс и Энгельс. В силу всех этих причин марксизм с самого начала является теорией рабочего класса.

Если оспаривание существования однозначной взаимосвязи между религией и социализмом является правомерным, ибо христианин хотя и может быть социалистом, но не обязательно должен быть им, то сразу же становится очевидным, что для марксиста неминуемой необходимостью являются утверждение социализма, организованное выступление за него и полная личная самоотдача. Невозможно быть марксистом, не будучи социалистом, не невозможно быть христианином, не будучи социалистом.

Существует социализм, и существует марксизм, который включает социализм. Существует христианская религия, которая не включает безусловно социалистическую теорию и практику. Поэтому совершенно неправильно говорить о религиозном или христианском социализме. Социализм — это политическая власть рабочего класса, обобществление существенных средств производства и планирование народного хозяйства. Данные характеристики не имеют никакого прямого отношения к религии. И существует только этот один социализм и никакого иного. Кто подразумевает и желает нечто другое, тот ради чистоты дискуссии не должен применять другого понятия «социализм».

Мы, марксисты, стремимся к социализму. Мы знаем, что в нашей стране, в Федеративной республике, не может быть продвижения к социализму, если не удастся завоевать на его сторону массы христианских трудящихся. Кто бы и из каких бы мотивов ни поддерживал социализм, тот просто и без обиняков является социалистом. Но вся наша радость по поводу каждого нового социалиста в стране не может заставить нас присоединиться к хору путаников, которые считают просто христианскими обрисованные выше критерии социализма.

Естественно, эта проблема содержит ряд новых вопросов и проблем, которые должны быть честно обсуждены и прояснены между марксистами и такими христианами, которые, как и мы, марксисты, высту-

пают за социализм. Нам незачем жаловаться на недостаток спорных вопросов в борьбе за социализм и в построении социализма. Но и здесь сохраняет свою значимость принцип: строгое разделение различных постановок вопросов и разделение несовместимых моментов, имеющихся в отношениях марксизма и религии, являются условием основанного на доверии диалога и действенной кооперации.

Если каждый марксист должен быть социалистом, то это не обязательно для христианина. Если социализм основывается на марксизме и каждый марксист должен социалистически ориентировать свою политическую деятельность, то христианин может по-христиански мотивировать свое выступление за социализм, но из христианских мотивов не следует с необходимостью социалистическая деятельность, социалистическая ориентация.

По нашему мнению, совершенно неоправданно говорить о религиозном или христианском социализме. Можно говорить только о христианах, о религиозных людях, которые в своем практическом поведении выбирают социализм. Мы, марксисты, радуемся каждому другу, союзнику, товарищу по борьбе, приходящему из христианского или иного религиозного лагеря и борющемуся вместе с нами за социализм. Это чувство тем в большей степени оправданно, ибо нет иного пути к социализму, кроме пути борьбы масс. И где миллионные массы ориентируются на христианство, там нужно все силы отдать завоеванию трудящихся в этих миллионах христиан на сторону социализма.

ГЛАВА III
К МАРКСИСТСКОЙ ТЕОРИИ И КРИТИКЕ РЕЛИГИИ

На известной фазе в развитии диалога между марксистами и христианами некоторые теоретики, отошедшие от марксизма, например Роже Гароди, утверждали, что якобы необходимо изложить марксистскую теорию и критику религии во всем ее богатстве и выступить против ее «догматических сокращений». Они создавали впечатление, будто религия для Маркса и Энгельса была в гораздо меньшей степени формой ложного духовного освоения действительности, чем формой социального протеста. С этой целью они сводили марксистскую теорию и критику религии почти исключительно к положениям написанной Марксом в 1843—1844 гг. работы «К критике гегелевской философии права. Введение», высказываниям, которые они, впрочем, ложно истолковывали, и к определенным частям работы Энгельса 1850 г. «Крестьянская война в Германии».

1. ОТНОШЕНИЕ МАРКСА К ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ КРИТИКЕ РЕЛИГИИ

Ничто из содержащегося в упомянутых произведениях Маркса и Энгельса не следует предавать забвению, но этого слишком мало для изложения всего богатства марксистской теории и критики религии.

Прежде всего, марксова теория и критика религии начинаются еще до создания упомянутой работы. При этом Маркс, указывая на идеологический характер религии, стоит сначала явно на почве буржуазно-просветительской критики религии, хотя не без большой доли критицизма. Маркс, далее, принимает ясно разработанную древними греками и Фейербахом мысль, что не бог создал человека по своему образу и подо-

бию, а человек богов, что боги являются произведением человека.

Итак, Маркс принимает тезис об антропоморфном характере религии, но тут же связывает его — и как раз во «Введении» — с вопросом о том, каковы люди, создающие религию, и почему они действуют таким образом. Он отвечает: люди потому создают религию, что их социальные условия бесчеловечны. Религия — это фантастическое осуществление человеческой сущности, ибо реальное посюстороннее осуществление ее недостижимо. Дело обстоит таким образом потому, что общественное развитие еще не допускает широкого познания и вместе с тем овладения человеческими условиями жизни. Это еще бездушное состояние. Но религия является духом этого бездушного состояния. Главный вопрос состоит не в борьбе против религии, как считали буржуазные просветители, но в борьбе против тех отношений, которые понуждают к формированию религии. От критики религии нужно перейти к критике общества, к революции.

Хотя Маркс, в сущности, уже поднимается тут над уровнем буржуазного просвещения, оставляя позади и Фейербаха, но неверно было бы ограничивать марксистскую критику религии данными, несомненно очень существенными, пассажами. Когда Маркс писал их, он находился все еще в высшей точке своего культа Фейербаха. Он еще не приступил к изучению политической экономии. К этому его впервые побудила статья молодого Энгельса, которая была опубликована в том же номере «Немецко-французского ежегодника», в котором вышло «Введение» Маркса. Маркс и Энгельс именно переходили от революционного демократизма к коммунизму тогда, когда была написана эта критика религии.

Тем не менее уже в указанном «Введении» Маркса, по существу, выступают те черты, которыми марксистская теория и критика религии отличаются от буржуазного просвещения. Под влиянием диалектики Гегеля и его огромного исторического чутья Маркс отрицательно относился к разделению антиномических аспектов на противолежащие полюсы и к воззрению, которое видело в феодальном средневековье только темные стороны, а в капитализме — только светлые. Не уходя от признания исторического прогресса и не сда-

вая позиций «за» буржуазную революцию и «против» феодализма, Маркс уже в указанном «Введении» приближается к проблеме разделения на классы, в том числе и в буржуазном обществе; он ищет движущий социальный фактор на этой конкретной ступени развития общества и уже не далек от открытия исторической роли рабочего класса. И тем не менее теория классов, классовой борьбы и революции была еще не разработана.

Марксово учение об идеологии еще находится под влиянием буржуазно-просветительской теории идолов. Идеология еще не рассматривается в ее классовой обусловленности и в силу этого оценивается недостаточно рефлектированно и дифференцированно. Это один из отправных пунктов современной критики марксизма. *Формально* она осуществляется в стиле буржуазно-просветительской критики идеологии, но *содержательно* она не соответствует ее боевой направленности против реакционного феодализма, против ставшего реакционным капитализма, а нацеливается против революционного марксизма, когда оценивает и осуждает его как учение идеологическое и уже в силу этого ненаучное.

Но Маркс в своем «Введении» уже очевидным образом находился на пути, который позволял подняться над уровнем этого буржуазного учения об идолах. Он истолковывает религию как идеологию, но не так, как буржуазные теоретики идолов: его знание истории и влияние Фейербаха не позволяют ему оценивать религию лишь как исходящий от Моисея, Иисуса и Магомета обманный маневр, что делали многие буржуазные просветители. «Введение» показывает, что Маркс распознал серьезные, объективные основания возникновения религии. Слова о религии как опиуме для народа, сказанные епископом англиканской церкви, Маркс переформулировал в «опиум народа», поставив, исходя из этого, вопрос о том, почему народ нуждается в таком опиуме. Вместе с тем, с другой стороны, как базис научной критики религии напрашивался переход к критике общества, ибо религия оказалась явлением, однозначно вытекающим из социальных явлений.

Процитируем, наконец, весь фрагмент, который мы до сих пор интерпретировали: «Основа иррелигиозной

критики такова: *человек создает религию...* Но *человек* — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека,* государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение,* ибо сами они — *превратный мир.* Религия есть общая теория этого мира... его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира,* духовной *усладой* которого является религия.

Религиозное убожество есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа.

Упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть *требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях.* Критика религии есть, следовательно, *в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом* которой является религия.

...Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек...

Задача истории, следовательно,— с тех пор как исчезла *правда потустороннего мира,*— утвердить *правду посюстороннего мира...* Критика неба превращается, таким образом, в критику земли...» [47]

2. ПРОТИВ СВЕДЕНИЯ МАРКСОВОЙ КРИТИКИ РЕЛИГИИ К «ВВЕДЕНИЮ» 1843 г.

Непосредственно следующие за «Введением» работы, опубликованные и рукописные — назовем хотя бы «Святое семейство», «Экономическо-философские рукописи», «Немецкую идеологию» вместе с «Тезисами

о Фейербахе»,— содержат важные, ведущие дальше элементы марксистской теории и критики религии.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс углубляет тезис о том, что религия является искаженной, ложной формой духовного освоения действительности. В условиях частной собственности на средства производства и общественного разделения труда с продуктивно-творческой деятельностью непосредственного продуцента и ее результатом происходят следующие превращения: рабочий вкладывает в продукты своей деятельности свое умение, свое знание, свои способности, свою сущность. Но при этом в рамках основанного на разделении труда производства он не только не может сказать ни об одном продукте, что он сам его сделал,— продукт присваивается прежде всего собственником средств производства. *Обнаружение* (Entäußerung) человечески творческих способностей в процессе труда, их воплощение в продукте труда становится одновременно *отчуждением* (Entfremdung) рабочего в отношении собственного труда и его результата. То, что создал он, рабочий, противостоит ему на рынке как собственность капиталиста, порабощающая его, рабочего. Этот процесс сравним, например, с процессом, в котором первобытные люди создавали себе статую божка или другой фетиш и в конце концов приходили к мнению, что первоначальный продукт их собственной деятельности, а именно фетиш, начинает господствовать над ними. Поэтому Маркс позднее, в «Капитале», назовет этот процесс и состояние уже не отчуждением, а товарным фетишизмом [48].

Тем самым Маркс раскрыл чрезвычайно существенный механизм возникновения ложных форм сознания. В обрисованных здесь условиях постоянно происходит своеобразное извращение представлений с точки зрения действительных социальных условий жизни, своеобразное извращение отношения причины и следствия. Субъект становится предикатом, пишет в данной связи Маркс в «Рукописях». Проиллюстрируем проблему на знакомых примерах: сколько людей в ФРГ еще не ощущает противоречия в распространенном употреблении понятий «работодатель» и «наемный рабочий»? Кто кого в действительности содержит? Кто в действительности является «подателем» хлеба и труда? Рабо-

чие очень хорошо могут жить без капиталистов, капиталисты же без рабочих — никогда. Или сколько людей приписывает деньгам мистическую силу порождать еще больше денег, если только они имеются в достатке? Или кто знает, что войны проистекают в конечном счете из могучих экономических движущих сил, а не из закона природы, не из заложенной в мнимой сущности человека агрессивности? Во всяком случае, на почве подобного невежества в отношении важнейших условий нашей социальной жизни, на почве системы, в которой анархически действующие экономические законы в итоге делают тщетным планирование — «человек полагает, а бог располагает»,— возникают чувства бессилия, иррационализма, извращения действительных отношений. Именно в этом состоит один из социальных корней возникновения религиозных настроений и идей.

В упомянутых «Рукописях» Маркс разбирает целый ряд дальнейших проблем религии. К примеру, он опровергает представление о творении и раскрывает гносеологические основания стойкости подобного пережитка.

В «Святом семействе», первом произведении, которое Маркс и Энгельс написали сообща и которое возникло вскоре после «Рукописей», Маркс и Энгельс дают понять, что критика Гегеля опосредствованным образом является критикой религии в той мере, в какой философия Гегеля является только спекулятивным выражением религиозного противопоставления бога и мира [49].

Они разрабатывают взаимосвязь революционно-буржуазной политики и материалистической критики религии и показывают, как отсюда вырастает утопический социализм, который со своей стороны стал существенным духовным источником марксизма: «Не требуется большой остроты ума, чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма о прирожденной склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д.— и коммунизмом и социализмом. Если человек черпает все свои знания, ощущения и пр. из чувственного мира и опыта,

получаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий мир, чтобы человек в нем познавал и усваивал истинно человеческое, чтобы он познавал себя как человека. Если правильно понятый интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами. Если человек несвободен в материалистическом смысле, т. е. если он свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность, то должно не наказывать преступления отдельных лиц, а уничтожить антисоциальные источники преступления и предоставить каждому необходимый общественный простор для его насущных жизненных проявлений. Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человечными. Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества»[50].

Подобные положения можно почти дословно найти у французских материалистов. Он, Маркс, не хотел бы здесь входить в их оценку. Его задача в том, чтобы показать социалистическую тенденцию этого материализма.

«*Фурье* исходит непосредственно из учения французских материалистов. *Бабувисты* были грубыми, неразвитыми материалистами, но и развитой коммунизм ведет свое происхождение *непосредственно* от *французского материализма*»[51].

«Немецкая идеология» содержит первую попытку разработки материалистического понимания истории. Но при этом была продвинута далее также теория и критика религии. Религия была доказательно интерпретирована как составная часть идеолого-политической надстройки, и были раскрыты ее гносеологические корни. Маркс и Энгельс указали на тот явный факт, что в основе индивидуального сознания лежат прежде всего три системы отношений: отношение индивидуума к природе, отношения индивидуумов между собой, истолкование индивидуумом своего собственного состоя-

ния. Каждое из этих отношений может составить эмоциональный корень религиозных представлений.

В рамках всех трех названных отношений присутствует возможность того, что существенное для человека представляется ему неясным, таинственным, воздействующим на него, овладевающим его жизненным процессом, подчиняющим его. Здесь залегают также основы потребности в религиозном утешении, связанной с ненаучно-эгоцентрическим отношением человека к естественным условиям своего существования. Кроме того, Маркс и Энгельс указывают на дальнейшие гносеологические корни религии, состоящие в абсолютизации духа действительного, материально обусловленного индивидуума, в результате чего выдумывается самостоятельный, объективный дух.

Очерченные выше гносеологические предпосылки для образования религиозных настроений или идей, разумеется, сформировались еще до образования классов и классовой борьбы. Поэтому религия имеет корни, которые возникли еще до классового общества. Хотя имеются основания для возникновения религиозных эмоций, которые не связаны только с возникновением классового общества, однако вместе с классовым обществом зародились социальные мотивы для укрепления религии и ее институционализации. Оказалось, что в силу некоторых черт религии она относительно легко может быть использована в консервативных и даже реакционных целях.

3. ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-РЕАКЦИОННОГО ХАРАКТЕРА РЕЛИГИИ

Почему это так? Прежде всего данное явление связано с развитием общественного разделения труда. На этом пункте Маркс и Энгельс кратко остановились уже в «Немецкой идеологии». Разделение труда на физический и умственный при включении священников в категорию работников умственного труда и связи умственного труда с высшим классом соединяет институты религии и ее функционеров с господствующими классами.

Отсюда следует, что реакционные или по меньшей мере консервативные аспекты будут существовать

вплоть до преодоления указанного разделения труда и классового расслоения.

Но существует по меньшей мере еще одно основание, сообразно которому сама религия, а не только ее институционализация может легко найти консервативное и даже реакционное применение. Следующая из указанного разделения труда более высокая оценка духовного в сравнении с материальным, реальным может быть использована для приукрашивания и дальнейшего оправдания земного убожества посредством указания на потусторонне-духовные, имеющие более высокую ценность принципы.

Отсюда следует, во-первых, что недопустимо исходить из классово нейтрального, первичного характера религиозных явлений. Нужно всегда смотреть, какие социальные силы и для каких целей используют религию.

Таковы основания, в силу которых религия употреблялась для извращения социально-революционных движений. Подобным извращением могла быть легенда о рае, который существовал вначале и был утерян и которого нельзя достичь в земной жизни.

Именно на этом основывались и основываются вновь мотивы, которые могли действовать и действовали против злоупотребления религией: «Когда Адам пахал, а Ева пряла, где был господин?» Этот лозунг служит хорошим примером сознательного использования исторической аргументации.

Однако такое социально-революционное движение вытекает не из идеи или контридеи, не из религии. После 1843 г. Маркс постоянно настаивал на том, что за религиозной борьбой действует классовая борьба. Марксистский материализм с полным правом делает упор на примате материальных, а не идеологических общественных отношений.

При разработке тезиса о надстроечном характере религии возник вопрос о более точном обозначении функции религии в рамках этой надстройки. С большой четкостью Маркс вскрыл эту функцию, подвергнув в 1847 г. исторической критике «социальные принципы» христианства.

«Социальные принципы христианства располагали сроком в 1800 лет для своего развития и ни в каком дальнейшем развитии... не нуждаются.

Социальные принципы христианства оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае нужды, защищать, хотя и с жалкими ужимками, угнетение пролетариата.

Социальные принципы христианства проповедуют необходимость существования классов — господствующего и угнетенного, и для последнего у них находится лишь благочестивое пожелание, дабы первый ему благодетельствовал.

Социальные принципы христианства переносят на небо обещанную консисторским советником компенсацию за все испытанные мерзости, оправдывая тем самым дальнейшее существование этих мерзостей на земле.

Социальные принципы христианства объявляют все гнусности, чинимые угнетателями по отношению к угнетенным, либо справедливым наказанием за первородный и другие грехи, либо испытанием, которое господь в своей бесконечной мудрости ниспосылает людям во искупление их грехов.

Социальные принципы христианства превозносят трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смирение, покорность, словом — все качества черни, но для пролетариата, который не желает, чтобы с ним обращались, как с чернью, для пролетариата смелость, сознание собственного достоинства, чувство гордости и независимости — важнее хлеба.

На социальных принципах христианства лежит печать пронырливости и ханжества, пролетариат же — революционен» [52].

Таким образом, Маркс и Энгельс классовую функцию религии видели в следующем: она с помощью идеологических средств позволяет господствующим классам более легко добиться того, что не может быть достигнуто только применением голой силы. Ложное сознание должно дезориентировать трудящихся, удерживать их от борьбы, потусторонними ожиданиями сделать их терпеливыми жертвами эксплуатации и угнетения.

«Манифест Коммунистической партии» содержит дальнейшее теоретическое прояснение проблемы религии.

Христианская, философско-идеалистическая сторо-

на возражала марксистам, говоря, что религия, конечно, может быть просто надстройкой, поскольку она существует не только при капитализме, но и при других общественных системах, то есть имеет вечный характер. На это Маркс и Энгельс дали такой ответ: «К чему сводится это обвинение? История всех доныне существовавших обществ двигалась в классовых противоположностях, которые в разные эпохи складывались различно.

Но какие бы формы они ни принимали, эксплуатация одной части общества другою является фактом, общим всем минувшим столетиям. Неудивительно поэтому, что общественное сознание всех веков, несмотря на все разнообразие и все различия, движется в определенных общих формах, в формах сознания, которые вполне исчезнут лишь с окончательным исчезновением противоположности классов.

Коммунистическая революция есть самый решительный разрыв с унаследованными от прошлого отношениями собственности; неудивительно, что в ходе своего развития она самым решительным образом порывает с идеями, унаследованными от прошлого»[53].

4. К ИЗМЕНЕНИЮ РЕЛИГИЕЙ ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМ

Как известно, Маркс и Энгельс несколько позже, благодаря новым историческим исследованиям, получили свидетельства того, что до классового общества существовало первобытнокоммунистическое, бесклассовое общество. Поэтому было необходимо, как они сами говорили, внести поправки в «Манифест Коммунистической партии», поправки, которые относились к *форме,* но не к *сущности* приведенной выше аргументации. В указанной аргументации существенной является идея, что все классовые общества, в которых существуют эксплуатация и угнетение, независимо от изменения форм эксплуатации и угнетения, должны развивать определенные, с необходимостью присущие самой системе эксплуатации и угнетения идеологически-политические надстроечные формы. Одной из них была и продолжает оставаться религия.

Хотя в силу этого религия, сообразно с существующим при данных обстоятельствах классовым общест-

вом, также претерпевает изменение конкретных форм, а именно таким образом, что развитой католицизм был христианством феодального периода человеческого развития, но для всех этих социальных порядков сама религия, как форма ложного духовного освоения действительности с очерченной выше идеологически-социальной функцией, имеет всеобщую значимость. В силу этого религия на данном этапе общественного развития содержит в себе как всеобщее, так и особенное.

Итак, религия в классовом обществе развивается и в своих конкретных образованиях вовлекается в классовую борьбу. Это значит, что в формировании религии принимают содержательное участие не только господствующие, эксплуатирующие и угнетающие классы, но и революционные классы в той мере, в какой они используют религиозную аргументацию. Отсюда вытекает тот факт, что христианская религия с эпохи первоначального христианства, когда она в значительной степени выступала как религия рабов и плебеев, была не только содержательно определена действовавшей позднее формирующей силой класса феодалов, но и включала определенные надежды и ожидания борющейся за лучшую жизнь массы рабов. Даже если со временем это содержание могло быть извращено в ожидание потусторонней жизни, оно всегда было отправным пунктом борющихся революционных классов, которые заимствовали из христианских текстов свои кличи и лозунги.

Революционные крестьяне Франции, Англии, Германии, России — все они формулировали свои программы на основе первоначально-христианских требований и обещаний равенства.

Фридрих Энгельс достаточно ясно разработал этот вопрос, прежде всего в своих работах о крестьянской войне в Германии и об истории первоначального христианства.

Гароди и другие особенно охотно опирались на указанные фрагменты произведений Фридриха Энгельса. Они только забывали добавить к этому, что фиксированные в упомянутых фрагментах явления вытекают не из сущности религии, а из факта, что в классовом обществе и религия не может просто пройти мимо борющихся классов и их требований.

В последующие годы, после того как была выяснена сущность религии, Маркс и Энгельс своей задачей считали фундаментальное историко-материалистическое объяснение исторического происхождения религии.

Как известно, буржуазная теория и социология религии, все защитники религии пытаются создать впечатление, что религия была всегда и всегда будет, ибо она укоренена во внутреннейшем ядре человеческой сущности. Этой конструкции противоречит не только изменение религией исторических форм. Чувства и мышление первобытных людей вначале развивались исключительно в рамках сознания, которое соответствовало узким, незначительным и потому «обозримым», т. е. совершенно ясным, условиям их производства. Не существовало возможностей для отрешения такого примитивного чувствования и мышления от прямой вовлеченности в ближайшее, чувственно воспринимаемое окружение. Голая жизненная нужда не оставляла здесь времени для религиозной фантазии и спекуляции. Всякое расхождение между личным и общим благом было губительным не только для индивидуума, но и для рода, который зависел от каждого члена общности.

Человек в эту эпоху еще находился в полном единстве с природой и не осознавал какого бы то ни было различия между окружавшей его природой и самим собой. Лишь на значительно более высокой ступени общественного развития первобытного общества могло затеплиться нечто вроде сознания того, что человек не находится в непосредственном единстве с природой. Только теперь он мог устанавливать «сознательные» отношения к вещам и явлениям вне себя. До этого были невозможны ни религиозные, ни научные формы рефлексии.

Но когда подобные условия уже возникли, то более мощная природа, очевидно, впервые могла быть воспринята как таинственная сила, которую следовало поставить на службу человеку просьбами, жертвами, молитвенными действиями. Возникли естественные религии. Самонаблюдение человека, явления сновидений и опьянения могли послужить основой для образования представления о душе. Природные силы представлялись в антропоморфном смысле наделенными жизнью

и душой. Так же, как мы действуем с умыслом, так, вероятно, «действуют» и молния, ветер, огонь, вода. В основании возникающих на этом фундаменте религиозных представлений лежит недостаточное знание о природе[54].

С образованием классового общества здесь в игру вступает существенно новый фактор. Господствующие эксплуататоры и угнетатели заинтересованы в религиозном обосновании своего привилегированного положения. С этой целью они удлиняли свое родовое древо до религиозной сферы: властвующие становились детьми богов. Господство получало религиозную мотивировку, а революция становилась преступлением против религии. Существующие общественные отношения оправдывались освящением божественного творения и порядка, освободительные стремления народа в лучшем случае перелицовывались в ожидании небесного спасения. Так, действием различных условий объясняется то обстоятельство, что вера в религиозные силы обретает глубокие духовные и социальные корни и развивается дальше.

5. ТОВАРНОЕ ПРОИЗВОДСТВО, КАПИТАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ

С возникновением товарного производства выступили другие социальные корни религии. Товарное производство образует предельно «теологические» явления. Анализ товара показывает, что он является чрезвычайно запутанной вещью, полной «метафизических тонкостей и теологических ухищрений».

Поскольку товар есть потребительная стоимость, в нем нет ничего мистического, рассматривают ли его с той точки зрения, что он своими свойствами удовлетворяет человеческие потребности, или принимают во внимание то, что он обретает такие свойства лишь как продукт человеческого труда. «Само собой понятно, что человек своей деятельностью изменяет формы веществ природы в полезном для него направлении»[55].

И тем не менее товар принимает таинственный характер: он является не чем иным, как продуктом полезного человеческого труда, и все же, как таинствен-

ный Голем, возвышается до господства над человеком, над своим творцом. Как это получается?

«Равенство различных видов человеческого труда приобретает вещную форму одинаковой стоимостной предметности продуктов труда; измерение затрат человеческой рабочей силы их продолжительностью получает форму величины стоимости продуктов труда; наконец, те отношения между производителями, в которых осуществляются их общественные определения труда, получают форму общественного отношения продуктов труда.

Следовательно, таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому quid pro quo [появлению одного вместо другого] продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными»[56]. Когда мы с помощью своих глаз видим окружающий нас мир, используя природу света, то свет действительно отбрасывается одной вещью, внешним предметом, на другую вещь — глаз. Это физическое отношение между физическими вещами. «Между тем товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей. Это — лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами. Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира. Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом»[57].

В созданном нами самими, нашими собственными руками мире товаров дело обстоит точно так же: к продуктам нашего труда, поскольку они производятся как товары, пристает нечто вроде характера фетиша.

Этот фетишистский характер неотделим от товарного производства.

«Этот фетишистский характер товарного мира порождается... своеобразным общественным характером труда, производящего товары.

Предметы потребления становятся вообще товарами лишь потому, что они суть продукты не зависимых друг от друга частных работ. Комплекс этих частных работ образует совокупный труд общества. Так как производители вступают в общественный контакт между собой лишь путем обмена продуктов своего труда, то и специфически общественный характер их частных работ проявляется только в рамках этого обмена. Другими словами, частные работы фактически осуществляются как звенья совокупного общественного труда лишь через те отношения, которые обмен устанавливает между продуктами труда, а при их посредстве и между самими производителями. Поэтому последним, т. е. производителям, общественные отношения их частных работ кажутся именно тем, что̀ они представляют собой на самом деле, т. е. не непосредственно общественными отношениями самих лиц в их труде, а, напротив, вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей» [58].

Непрозрачность общественных отношений, в которых вещи относятся, как люди, и люди, как вещи, в которых предметы кажутся господствующими над людьми, предметы, которые первоначально были произведены самим человеком, продуцирует чувства бессилия так же, как в более ранние эпохи к ним вело недостаточное понимание законов движения природы, от которых люди хотели защитить себя тем, что они придумывали созданным ими самими фетишам и богам сверхъестественные свойства и в конце концов считали свои собственные творения своими господами, а себя самих — их творением. Где товарное производство стало всеобщей формой производства, там производящим людям не только противостоят, как нечто чуждое, их продукты, но сама человеческая деятельность, сущность человека, обособляется от него и отчуждает от него его действительный процесс жизни, продуктивного, творческого труда. В сознании многих людей созданные людьми общественные отношения представляются созданными природой, неколебимыми, вслед-

ствие чего возникают чувства бессилия, иррационализма, которые со своей стороны питают религиозные настроения и религиозные идеи.

Каждый считает себя самостоятельным производителем. При этом скрытыми остаются привходящие общественные отношения. В самом деле, регулятивный, действующий вне сферы деятельности личности закон, закон стоимости, как таинственная сила определяет в конечном счете течение событий. Этот скрытый характер социального берет верх над индивидуумами, и при этом продукт становится господствующим над производителями.

Общественное взаимодействие принимает форму ожесточенной конкурентной борьбы друг против друга, причем именно те, кто работает в одной отрасли производства и больше всего зависит друг от друга, являются наиболее ожесточенными врагами. На основе частной собственности на средства производства общественные законы действуют в конце концов анархически. Человек планирует, планирует даже капиталист, но в итоге он все же не может действительно предусмотреть ход обстоятельств. Капиталисты, естественно, в некоторой степени господствуют над условиями производства внутри своих фабрик, и здесь они до известной степени могут распоряжаться и командовать; они несравненно более свободны, нежели их рабочие.

Но даже в рамках своей фабрики капиталист не может планировать и т. д., как ему хочется. Фирма «Фольксваген» может планировать сколько угодно, но если вместе с рынком сбыта вообще сокращается автомобильный рынок, то это сказывается и на фирме «Фольксваген», т. е. даже в сфере крупных концернов. При капитализме именно совокупно-общественные факторы вышли из-под контроля человека. Даже при «глобальном управлении», «регулировании», «планификации» и т. д. из-за частной собственности на средства производства крупные концерны в действительности не могут взять в свои руки существенные условия материальной жизни общества.

Создается даже впечатление, что как раз более всего расчетливая деятельность вызывает иррациональные условия. Неудивительно, что в поздний период буржуазного господства обретает значимость борьба именно против рационального мышления и по-

ведения. Такие философы, как Дильтей, Макс Вебер и другие, выступают против «расчетливости» нашего рассудка, против рациональности во имя иррационалистических методов познания.

Капиталистическое извращение рациональности дьяволизируется и превращается в извращение рационального, как такового, а в качестве выхода предлагается иррационализм. Мы увидим, что так же обстоит дело и в теологии, прежде всего в так называемой современной теологии. Непознанное общество господствует над людьми, причем иногда это «доброе» господство, чаще — «злое», вызывающее кризисы, безработицу, войны, нищету, ненависть и преступления. Сам человек, как и его продукты, становится товаром.

Честь, любовь, совесть покупаются и продаются. Человек в этих условиях отдается на поругание. Можно даже признать, что многие из этих результатов имеют место без того, чтобы эксплуататоры непосредственно к ним стремились. Человек живет во враждебном, злом мире и ищет спасения. На этой основе массовидно, общественно необходимо вырастает иррационализм, предпосылка религии.

6. ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

В этой связи следует назвать существенное различие, которое имеется между идеалистической философией и религией при всем принципиальном мировоззренческом равенстве между ними. Философия — это понятийная форма мировоззрения. Первоначальные антропоморфизмы принимают абстрактно-понятийную форму: богиня морей Фетида замещается понятием влаги, воды (Фалес) как первопринципа. Человеческое сознание как бы превращается в объективную идею. Религия (в отличие от теологии), напротив, в своей последней сути должна как раз сопротивляться подобной концептуализации, должна сохранять связь с иррационализированным, конкретно-антропоморфным. Бог, как абстрактная объективная идея, ничего не говорит массам, не удовлетворяет ни одну из религиозных потребностей. Сотворение мира гегелевской идеей, как совершенно справедливо отмечает Энгельс[59], еще более запутанно, чем библейский рассказ о сотворении

мира, и прежде всего несообразно религиозному чувству масс, порожденной обществом готовности к иррациональным представлениям. Религия нуждается в образно-антропоморфном содержании: Иисус, Мария, ученики, бог в образе отца. И все предпринятые в Новое время попытки ликвидировать эти антропоморфизмы, с тем чтобы бог не отождествлялся с существующим в пространстве и во времени конкретным явлением, годятся лишь для теоретического очковтирательства, но не могут быть приняты массами. В этом и заключается подлинный, непреодолимый кризис религии, точнее теологии.

С гносеологической точки зрения подобный кризис в конечном счете имеет своим истоком противоречие рациональных и иррациональных форм духовного освоения мира. Поэтому некоторые «современные» теологи могут оказать известное действие на мелкобуржуазно-интеллигентскую публику, когда они пытаются развить теологические концепции, которые в большей мере освобождаются от антропоморфных представлений. Но на религиозные настроения более широких масс они не оказывают никакого влияния или если и оказывают, то в отрицательном смысле, т. е. отвергаются ими. Если все же должен быть какой-либо бог, то он должен быть отцом с мощной старческой головой, таким богом, какой нарисован на своде Сикстинской капеллы.

7. НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС НЕ ПРИВОДИТ К АВТОМАТИЧЕСКОМУ ОТМИРАНИЮ РЕЛИГИИ

Выше мы коснулись темы социальных условий иррациональных настроений и идей, коренящихся в товарном производстве, в капитализме. Мы хотим решительно предостеречь от встречающегося иногда и у марксистов мнения, что религия будто бы автоматически отомрет вследствие научно-технического переворота, секуляризации, т. е. процессов, которые были здесь описаны в другой взаимосвязи. Многие считают подтверждением этой концепции нехристианское поведение широких масс рабочих. Если бы дело обстояло таким образом, то марксизм имел бы ложную теорию религии. Нам нельзя забывать, что, согласно марксист-

скому пониманию, корни религии — не духовного, не идейного плана. Ложное духовное освоение мира в образе религии имеет материальные социальные корни. О действительном отмирании религии не может быть и речи до завоевания таких общественных отношений, которые позволяют человеку просматривать и контролировать круг тех условий жизни, которые до сих пор господствовали над ними. Только тогда, когда люди будут с полным сознанием делать свою историю, только тогда, когда, как говорил Энгельс [60], приведенные людьми в движение общественные причины будут иметь преимущественно и в постоянно возрастающей степени также желаемые ими действия, только тогда, когда они правильно поймут отношения причины и действия, субъекта и предиката и найдут естественное отношение к тем проблемам, которые у столь многих людей будят потребность в иррациональном утешении, только тогда может отмереть религия.

Напротив, то, с чем мы имеем дело и что в развитых капиталистических странах может выступать в виде мировоззренческих шатаний, представляет собой переход от христианской веры к другим формам религии. Массовые суеверия, начиная от суеверий игроков в еженедельное лото и кончая массовой аудиторией гороскопических журналов,— это, безусловно, не единственные формы, которые можно было бы здесь назвать. «Онаучиванию» массового сознания полностью соответствует прямое производство псевдонаучно задрапированных форм религии — мы являемся непосредственными свидетелями подобного процесса. Например, человек, которого прежде назвали бы интеллектуальным обманщиком, Эрих фон Деникен, массовым образом распространяет такую псевдонаучную религию, опираясь на крупное издательство «Экон-ферлаг» в Дюссельдорфе. При этом речь идет не только об одном названном человеке и об одном названном издательстве. Сегодня имеется большая серия халтурных произведений, аналогичных написанным Деникеном и достигающих миллионных тиражей. Назовем для примера только Шарру («Фантастическое прошлое», «Выданные тайны»), Бержье и Пауведя («Прорыв в третье тысячелетие») [61].

В этих произведениях представлены все основные религиозные структуры. Они просто немного лучше

приспособлены к современному сознанию. Полет в космос сделал для многих людей приемлемой концепцию, которая сама по себе обладает большой вероятностью, что наша планета не является единственной населенной планетой в космосе. Таким образом, по меньшей мере гипотетически мыслимо то, что были или являются возможными какие-то формы связи между планетами и системами звезд. Этот вопрос, который, безусловно, достоин научного изучения, используется Деникеном и другими для создания псевдорелигиозных представлений. Согласно этим представлениям, в седое довременье на нашу землю пришли сверхлюди, боги, которые оставили здесь следы и явились создателями нашей культуры.

Совершенно очевидно, что вследствие (1) отхода от примитивных форм религии, которым обычно учит христианство и которыми не удовлетворены образованные слои нашего населения, и (2) массового распространения научных знаний в так называемых специальных книгах, в том числе сведений по первобытной истории, у широких масс выработались предрасположенность и готовность к восприятию других форм веры, «научно» задрапированного суеверия. К этому заключению неизбежно приходит тот, кто обращает внимание на громадные тиражи книг Деникена и ему подобных. Деникен фальсифицировал источники, он изобрел вопросы, на которые уже получены ответы. Он должен был знать об этом, ибо указанные вопросы находились в источниках, которые он использовал (даже если он их не называл). Он создал целую систему интеллектуальных подлогов.

Герард Гадов, который в пору написания своей книжки «Воспоминания о действительности»[62] был еще выпускником средней школы, раскрыл способ действия Деникена в самой его сути. Во время публичных мероприятий он представлял Деникена. Деникен, его издатель, многие люди в нашей стране знают, что речь идет об интеллектуальном мошенничестве.

Тем не менее мы наблюдаем массовое распространение этой формы эрзац-религии для полуобразованных. Таковы явные свидетельства того, что мы сталкиваемся здесь с имеющей глубокие корни мировоззренческой диспозицией. Открытые Марксом в «Капитале» основания религиозного чувства и религиозных на-

строений в капиталистическом обществе не отмирают сами по себе; они могут быть разрушены лишь вместе с капитализмом, вместе с классовым обществом.

8. ПУТЬ К ПРЕОДОЛЕНИЮ РЕЛИГИИ

Маркс и Энгельс в своих произведениях отчетливо разработали вопрос об условиях отмирания религии. Коль скоро религиозные представления возникают или сохраняют свою живучесть из недостаточного познания взаимосвязей природы, из возникающего вследствие этого страха перед природой, из недостаточного знакомства с современной картиной мира, коль скоро социальная нищета, общественные катастрофы, война и эксплуатация, выступающие как изначальное бремя судеб человеческих, от которого человек не может избавиться, являются условиями классового общества и коль скоро отсюда вытекает предрасположенность к религии, коль скоро очерченные выше условия товарного производства создают в массовом порядке религиозные диспозиции, коль скоро господствующие эксплуататоры и угнетатели со своей стороны заинтересованы в том, чтобы затруднить движение эксплуатируемых и угнетенных к правильному пониманию причин зла, причиняемого человеку человеком, коль скоро они, напротив, пускают в ход все средства, чтобы дальше действовал механизм, который формирует ложное убеждение в том, что за зло и лишения на земле последует сверхъестественное, небесное воздаяние,— то все эти корни религии могут быть устранены только тогда, когда придет конец классовому обществу, когда будет преодолен капитализм, последняя общественная система, опирающаяся на эксплуатацию и угнетение человека человеком. Люди должны действительно взять в свои руки условия общественной жизни. Существенные источники жизни нации должны быть переведены из частной собственности в общественную.

Только в этом случае становится реальной возможность планировать материальное производство, основание нашей социальной жизни, сделать его прозрачным, искоренить многочисленные мнимороковые удары судьбы и жизненные пертурбации, которые порождаются капитализмом. Только в системе, которая поко-

ится на общественной собственности на решающие средства производства, человечество вступает в царство свободы: «Условия жизни, окружающие людей и до сих пор над ними господствовавшие, теперь подпадают под власть и контроль людей, которые впервые становятся действительными и сознательными повелителями природы, потому что они становятся господами своего собственного объединения в общество. Законы их собственных общественных действий, противостоявшие людям до сих пор как чуждые, господствующие над ними законы природы, будут применяться людьми с полным знанием дела и тем самым будут подчинены их господству. То объединение людей в общество, которое противостояло им до сих пор как навязанное свыше природой и историей, становится теперь их собственным свободным делом. Объективные, чуждые силы, господствовавшие до сих пор над историей, поступают под контроль самих людей. И только с этого момента люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю, только тогда приводимые ими в движение общественные причины будут иметь в преобладающей и все возрастающей мере и те следствия, которых они желают»[63].

При социализме нет борьбы каждого против каждого, борьба за существование ведется уже не индивидуально и без конкуренции с ближним. Производство более не порождает непостижимые формы нищеты и пагубы. Человек становится хозяином своей судьбы, прекращаются иррациональные бедствия. Он все больше становится повелителем окружающих его природы и общества. Корни религии, состоящие в порабощении природой и обществом, в незнании природы и общества, отмирают, так как отмирают классовые условия, благоприятные для сохранения религиозных суеверий.

Но как обстоит дело с индивидуальными корнями религиозных чувств? Они тоже в конечном счете обусловлены обществом. Когда социализм (коммунизм) устраняет то, что создали эксплуататорские общества, или когда социализм (коммунизм) совершает то, на что не были способны эти общества, он упраздняет индивидуальные источники религиозных настроений. Когда социализм (коммунизм) делает возможным свободное развитие всех действительных талантов лич-

ности, когда он помогает индивидууму выйти из своего вызванного частной собственностью на источники общественной жизни и условиями капиталистической конкуренции эгоцентризма, что вместе с научной картиной мира является предпосылкой для обретения более естественного отношения к собственному существованию, в том числе к смерти, к болезни, когда социализм (коммунизм) обеспечивает индивидууму действительное земное исполнение смысла, он устраняет и индивидуально опосредствованные, но в конечном счете социально обусловленные, мистические иррациональные формы поиска смысла жизни в потусторонности.

С достижением высокой духовной культуры человека благодаря социализму и коммунизму постепенно отмирают также индивидуальные условия и диспозиции религиозных чувств и настроений.

В соответствии с этой концепцией причин возникновения религии и условий ее отмирания Маркс и Энгельс развили также свою тактику борьбы с религией. Они решительно выступили против анархистского представления о применении насилия в отношении религии. Они строго отличали духовную борьбу, аргументированное, рациональное размежевание со всеми формами религиозной веры и суеверия от выраженных в анархистских и ультралевых заявлениях представлений, что для уничтожения религии нужно применить также грубое насилие [64].

Маркс и Энгельс, разумеется, не разделяли иллюзии буржуазных просветителей, полагавших возможным преодолеть религию посредством лишь духовной аргументированной дискуссии с нею. Это — идеалистическое представление. Знание материальных корней религии уже на ранних этапах привело Маркса и Энгельса к выводу, что проводить борьбу против религии следует прежде всего посредством борьбы за преодоление материальных общественных условий, конечным продуктом которых является религия.

Марксистская теория и критика религии имеют не только намеченные здесь «негативные» стороны. Сюда относится также разработка, всесторонняя разработка диалектико-материалистического мировоззрения. Рассмотрение важнейших проблем диалектики природы является необходимой составной частью позитивного

ответа на вопросы, на которые религия пытается ответить ложным, фантастическим образом, в их числе на так называемые конечные мировоззренческие вопросы. На подобные вопросы дает ответ диалектика природы, например на вопрос о характере единства мира: это единство состоит в его материальности; на вопрос о несотворимости и неразрушимости материи и движения, а также на вопрос об «источнике» движения и развития. Когда философы загребского журнала «Праксис», Франкфуртская школа и другие борются против диалектики природы, то это свидетельствует об антимарксистском характере их идей. Это признак идеалистического фундамента подобной философии. Отсюда следует, что дискуссия о диалектике природы у Энгельса, вообще о данном аспекте марксистского мировоззрения не является дискуссией о каком-то более или менее случайно присущем марксизму аспекте, но дискуссией об основном вопросе самого марксистского мировоззрения.

9. ОБОБЩАЮЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В заключение сведем воедино важнейшие признаки марксистской теории и критики религии.

1. Религия возникает и поддерживает свое существование в общественных условиях, которые не позволяют людям постигнуть природные и социальные основы их жизни, в которые вплетены их индивидуальные проблемы. Люди, правда, развивают в отношении условий своей жизни содержательные представления, но, поскольку это непознанные условия, постольку содержательные представления являются ложными, ложными формами духовного освоения действительности. Религия, следовательно, может отмереть лишь тогда, когда общество достигнет уровня развития, при котором массы смогут овладеть природными и социальными (включая индивидуальные) условиями своей жизни.

2. Соответственно своему общему характеру религия является разновидностью идеалистического мировоззрения. В ее основе всегда лежат формы раскола единого материального мира на земной и небесный, спиритуализация, абсолютизация человеческих сущ-

ностных сил. Речь идет о духовных сущностных силах человека. Когда так называемая новая теология стремится освободить религию от выпирающих на передний план антропоморфизмов, она именно еще более подчеркивает основной идеалистический характер религии.

3. Однако религия — это не просто идеалистическая философия. Она абсолютизирует силы человеческого духа, но она не абсолютизирует в первую очередь его абстрактно-рациональные области. Из-за своей функции, состоящей в удовлетворении (ложным духовным способом) мировоззренческих потребностей масс, религия должна в большей мере задействовать и одновременно абсолютизировать эмоциональные, эстетические области человеческого духа, чтобы найти отклик в удерживаемых в бескультурье массах. Этой функции религии соответствует ее антропоморфный характер.

4. Религия представляет собой ложный способ духовного освоения действительности, что означает, что человек в религии и с религией желает получить власть над действительностью, оказать на нее влияние, поставить себе на службу религиозный субъект; с этим связаны определенные религиозные действия — просьбы, молитвы, заклинания, жертвы.

5. Религия впервые возникла на относительно высокой стадии развития человеческого общества и потому не может быть всеобщим, вытекающим из «сущности человека» явлением. Правда, первые формы религии (естественные религии) возникли еще до образования классового общества, на основе смутного понимания того обстоятельства, что человек не тождествен своему природному окружению и что это окружение в соотношении с ним является превосходящей силой.

6. С образованием классового общества корнями религии становятся — сначала наряду с названными выше, а позднее преимущественно — непознанные фундаментальные условия общественной жизни и классовые интересы эксплуататорских и господствующих классов.

7. Исторически возникая, религия подлежит и историческим изменениям. На основе своих общих характеристик и функций религия так приспосабливается к основополагающим условиям данной общест-

венной формации, что, например, христианство нисходящего римского рабовладельческого общества, христианство эпохи феодализма и христианство эпохи капитализма обнаруживают существенные различия. В наше время, когда социализм поставлен в порядок дня, это должно повести к весомым историческим воздействиям на религию и проявляться внутри ее.

8. В классовом обществе религия выполняет консервативную, поддерживающую систему функцию, представляет собой силу, действие которой на общество стабилизирует систему. Вследствие разделения труда на физический и духовный (причем физический труд, с одной стороны, выпадает на долю эксплуатируемых и угнетенных, а с другой стороны, деятельность священников как представителей духовного труда подчиняется господствующему и эксплуататорскому классу, из которого рекрутируется также и высший клир), вследствие более высокой оценки духовного труда и его обожествления (бог — это дух), вследствие власти религии, ложным образом — идеалистически и антропоморфно-воспроизводящей реальные отношения (причина становится следствием, творение человека — бог — творцом человека), вследствие санкционирования существующей власти и осуждения революции, а также вследствие извращения социально-революционной теории и практики в проповеди потустороннего воздаяния и (высшей) духовной награды за пережитые материальные ущемления религия является первостепенным средством манипуляции, дезориентации, господства в руках господствующего при данных обстоятельствах эксплуататорского класса, средством, которое самым действенным образом дополняет аппарат материального принуждения господствующего класса.

9. Религия, так же как и все остальные идеологические формы, создает себе свою политическую кристаллизацию — церкви. Последние являются мощными общественными организациями, соединяющими верующих всех классов, связывающими их с государственно-политической властью эксплуататорских и господствующих классов, усмиряющими социально-революционное движение «теорией двух царств».

10. Религия и церкви развиваются в классовом обществе. Под влиянием классовых битв и революций

социально-революционное содержание, выражение эпох социальных переломов (прежде всего представления о равенстве) проникают и в религию, где они становятся составной частью ложного сознания (равенство перед богом скорее включает, чем исключает неравенство перед светской властью). Тем не менее указанные моменты снова и снова становились источниками воззваний революционеров с религиозными убеждениями. Не религия, однако, была или является корнем подобного революционного поведения, но реальная классовая борьба и религиозное сознание гораздо чаще бывают источником неисторических политических представлений революционеров, анархистских представлений, которые сегодня, например, могут быть легко использованы в антикоммунистических, антиавторитарных ультралевых целях или в смысле «третьих путей» и «третьих целей». Революционные целеустановки будут тем более ясными, чем больше они будут реальными, социально-историческими и чем меньше они будут религиозными.

Немало христиан с левыми политическими установками считают: даже если они согласятся со всем сказанным, то это еще ничего не значит, а именно, в силу того что современная христианская религия, современная теология не только признают многие из наших выводов, но и вводят в свой собственный организм и поэтому совершенно не затрагиваются такой теорией и критикой религии. Проверим, верно ли это.

•

ГЛАВА IV
СОВРЕМЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ И МАРКСИСТСКАЯ КРИТИКА РЕЛИГИИ

1. ВОЗРАЖЕНИЯ ТЕОЛОГИИ И МАРКСИСТСКАЯ КРИТИКА РЕЛИГИИ

Христианская, прежде всего протестантская, сторона часто выдвигает возражение, что марксистская критика религии, собственно, не затрагивает христианство. В радиодискуссии, переданной радиостанцией «Зюдвестфунк» (Баден-Баден) 24 сентября 1972 г., президент евангелической церкви земли Гессен-Нассау Хильд высказал в связи с проблемой принадлежности священников к ГКП следующее мнение: «Первоочередным вопросом становится вопрос о мировоззренческих, атеистических основаниях марксистско-ленинских партий. Даже если согласиться с констатацией, что практикуемый в них атеизм не направлен против бога, в которого мы верим, и никак не может быть направлен против него, то следует все же сказать, что в рамках идеологического обоснования марксизма и церковь рассматривается как исповедующая бога, не имеющего никакой действительной ценности, и потому выступает как институт, обусловливающий ложное сознание людей и в конечном счете бесполезный для общества».

Аналогично мыслящие христиане говорят нам: марксова критика религии является совершенно правильной. Христианство прошлых столетий было фактически искажением религии. Но к «подлинному» христианству эта критика не имеет отношения. Следовательно, марксизм не должен неизбежно быть атеистическим. Атеистическим он является якобы в силу исторически обусловленных причин. Марксизм и христианство, по их логике, совместимы. Сегодня существует будто бы совершенно иная теология.

Итак, обратимся к новейшим теологическим явлениям. Но прежде чем приступить к делу, выскажем

предварительно, по меньшей мере вкратце, ряд критических замечаний по поводу традиционной теологии.

Прочным фундаментом традиционной (католической) теологии является учение Фомы Аквинского. Большей частью своего многовекового действия оно обязано факту, что Фома успешно завершил более длительный процесс, окрестив аристотелевскую философию с ее мощным и предельно рациональным строением, теологически ревизовав ее при этом в центральных пунктах, используя аристотелевские уступки идеализму и включив ее в этой форме в систему католической теологии.

Исходным пунктом служит здесь рассуждение, что теология должна начинать с «земных» явлений и, исходя из «небесной» рациональности, финальности и т. д., проводя заключения по аналогии и абсолютизируя «земные» явления, должна достигнуть демонстрации необходимости и «доказательства» бытия бога. Таким образом, исходя из явлений, которые доступны здравому человеческому рассудку, и применяя логические правила, можно якобы убедительно обосновать религию.

Классическое значение для подобной теологии приобрела система томистских «доказательств бытия бога», которые, правда, были сплошь аристотелевскими умозаключениями.

Имеется пять таких (аристотелевско-) томистских доказательств бытия бога. По своей логической структуре все они построены как логические силлогизмы. Все они во второй посылке содержат нечто, что, собственно, и нужно было бы только доказать: принцип невозможности регресса в бесконечность («Non-Regressus-Prinzip»). Вследствие этого во второй посылке на самом деле молча предполагается то, что следовало бы только доказать: (логическая!) необходимость бога.

Рассмотрим вкратце «доказательства».

Первое «доказательство»: «ex parte motus» (необходимость перводвигателя)[65].

Аристотель полагал, что все, что движется, приводится в движение чем-то другим («Физика»). Если применить принцип, что не может быть бесконечно длинной цепи регресса в аргументах («Non-Regres-

sus-Prinzip»), ибо иначе все повисло бы в воздухе, было бы безосновным, то отсюда с необходимостью следует «существование» некоторого «перводвигателя». Данный ход мысли есть уже у Аристотеля. Фома пускается в многословные рассуждения, прежде чем сформулировать свой силлогизм.

Первая посылка: все, что движется, приводится в движение чем-то другим.

Вторая посылка: бесконечный ряд вещей, взаимно приводящих друг друга в движение, является невозможным без перводвигателя.

Заключение: следовательно, существует неподвижный перводвигатель.

Второе «доказательство»: «ex ratione causae efficientis» (необходимость первопричины).

И это «доказательство» восходит к Аристотелю. Когда Аристотель свел «действующую» и «целевую причину» к тому, что он, Аристотель, назвал «формой», то у него совпали это второе «доказательство» и пятое «доказательство» Фомы. Рассматриваемый силлогизм таков:

Первая посылка: всякая преходящая вещь есть (существует) благодаря действующей причине.

Вторая посылка: бесконечный ряд причин является невозможным.

Заключение: следовательно, имеется беспричинная первопричина.

Третье «доказательство»: «ex possibilit necessario» (необходимость первично необходимого).

И эта аргументация восходит к Аристотелю. В томистской аргументации силлогизм звучит так:

Первая посылка: преходящие вещи являются возможными и нуждаются для своего существования в осуществляющей их причине.

Вторая посылка: бесконечный ряд вещей, которые только возможны, является невозможным.

Заключение: следовательно, существует первично необходимое.

Четвертое «доказательство»: «ex gradibus perfectionum, qui in rebus inveniuntus» (необходимость чистого совершенства).

Это «доказательство», в основе которого лежит аристотелевская иерархия форм, у Фомы было воплощено в следующий силлогизм:

Первая посылка: вещи или ценности различны по совершенству.

Вторая посылка: бесконечный ряд несовершенных вещей невозможен.

Заключение: следовательно, имеется первичное, чистое совершенство.

Пятое «доказательство»: «ex gubernatione rerum» (необходимость первой целевой причины).

Аристотелевский исходный пункт аргументации уже назван выше. На него опирается следующий томистский силлогизм:

Первая посылка: всем вещам свойственна целесообразность.

Вторая посылка: бесконечный ряд целесообразных вещей без целеполагающей причины является невозможным.

Заключение: итак, имеется первая целеполагающая причина.

Проведем краткую критику этих «доказательств бытия бога».

Примем сначала за основу, что «логические доказательства» еще не являются доказательствами существования. Даже если бы аристотелевско-томистские «доказательства бытия бога» были логически непротиворечивыми — мы покажем, что они не являются таковыми!— они не были бы доказательствами существования бога. Из факта, что можно сконструировать без логических противоречий различные геометрии, еще ничего нельзя сказать о том, какая геометрия или геометрии существуют реально.

Содержащийся во второй посылке всех пяти «доказательств бытия бога» принцип, запрещающий бесконечный регресс, был сформулирован Аристотелем, который приравнял его к принципу ложного заключения, вращающегося в порочном круге.

Кант в «Критике чистого разума»[66] оспаривает значимость этого принципа и в данной связи указывает на бесконечные ряды в математике. В отмеченной взаимосвязи Кант показывает, что именно «первый член» в аристотелевско-томистском принципе, запрещающем бесконечный регресс, является необоснованным.

Наряду с (ложным) принципом невозможности регресса в бесконечность «душою» всех «доказа-

тельств бытия бога» является принцип причинности. Мы находим его expressis verbis, высказанным во второй посылке всех «доказательств». Но почему этот принцип отбрасывается именно тогда, когда речь идет об основании «доказательства», о «первой» причине? Почему все должно иметь причину, кроме бога? Потому что он «бог»? В этом случае мы предполагаем то, что следовало бы доказать, а именно, что бог — это реальность, к существенным признакам которой принадлежит «беспричинность». Мы тем самым пришли к старому софизму онтологического доказательства бытия бога Ансельма Кентерберийского. Фактически в основе всех томистских доказательств лежит доказательство Ансельма, в котором просто и безыскусно сказано: к понятию бога, как высшей сущности, необходимо принадлежит признак существования, которое, следовательно, больше не нуждается в доказательстве.

Правда, уже в средние века один хитрый монах, по имени Гаунило, возразил Ансельму: к понятию 100 тысяч талеров в кармане моих штанов не принадлежит с необходимостью то, что 100 тысяч талеров существуют в кармане моих штанов [67].

Кантор идет еще дальше, чем Кант. Он исследует обоснование, которое Аристотель дал своему «принципу», и при этом устанавливает, что это обоснование содержит логическую ошибку petitio principii. Уже только поэтому все «доказательства бытия бога» необходимо опираются на порочный круг и являются, таким образом, ложными. Кантор разорвал аристотелевскую (ложную) цепь выводов указанием на математико-логические бесконечные множества различной мощности [68].

Аргументацию Канта против «доказательств бытия бога» можно распространить и далее. Допустим, что мир действительно «целесообразен», и спросим только: почему «бог» не имеет цели? Или если он имеет цель, то от кого он ее получает? Цели, как известно, необходимы там, где они еще не достигнуты. Если бы «бог» имел цель, в нем не было бы полного совершенства. Если бы, с другой стороны, мир имел цель, то он, «божье» творение, был бы несовершенным и за это несовершенство ответственность лежала бы на «боге».

Возьмем другой «аргумент»: бог — это неподвижный перводвигатель. Но как происходит, что из неподвижного проистекает движение?

Снова и снова мы сталкиваемся с одной и той же логической ошибкой: бесконечная цепь членов прогрессии разрывается в каком-либо пункте, хотя для этого нет объективных оснований. Утверждение, что ряд должен иметь начальный член, опровергнуто математической логикой и принципами сохранения материи и движения. Мы имеем здесь дело со «взятием хитростью» доказательств «бытия бога», причем действующий здесь гносеологический механизм раскрыл уже молодой Маркс.

В последние годы некоторые томисты, например их специалист в вопросах «критики марксизма» Густав Андре Веттер, аргументируют более осторожно. Веттер полемизирует против Энгельса и Ленина: можно было бы согласиться с тем, что вне нашего сознания и независимо от него существует реальность, которую мы познаем в нашем сознании. Энгельс и Ленин, однако, якобы занимаются надувательством, отождествляя эту реальность с материей, ибо является возможным, считает Веттер, что вне нашего сознания и независимо от него имеется объективный дух, который создал материю[69].

На этот счет нужно, во-первых, сделать следующее замечание: Веттер замалчивает, что Фридрих Энгельс в первой части своего труда о Фейербахе критически рассматривает этот вопрос, дискутируя с гегелевским объективным идеализмом и религией. Не Энгельс занимается надувательством, а Веттер не знает целиком книги Энгельса, с которой он полемизирует. Или в том случае, если он ее знает, нужно констатировать, что он, Веттер, не может выдвинуть против нее своих аргументов и потому — для облегчения критики — приписывает Энгельсу позицию, которую он не занимал.

Во-вторых, если бы объективный дух существовал, то Веттер, естественно, был бы прав. Но неопровержимый закон логики гласит: не тот, кто оспаривает существование вещи, а тот, кто его утверждает, должен доказать это существование. Энгельс и все другие материалистические философы оспаривают существование внемирского духа, и делают это с полным

правом, о чем свидетельствует наша критика тех софизмов, которые были названы «доказательствами бытия бога». Но религии продолжают утверждать существование объективного духа. И тут, естественно, недостаточно искать спасения в «предположении», что объективный дух может существовать, как делают Веттер и другие, ибо наша фантазия может предположить все что угодно. Суть дела в том: доказано и доказуемо ли существование внемирского духа? И здесь Веттер — перед лицом современного естествознания — должен сам сказать: «О решающем вопросе, существуют ли вне материи еще и нематериальные действительности, естествознание вообще ничего не говорит» [70].

Данный вывод, как будет показано в пункте четыре, можно сформулировать еще более остро в пользу материализма, но сперва достаточно и сказанного: точные естественные науки не дают доказательств существования внемирского духа.

В-третьих, в работе «Советская идеология сегодня» Веттер даже говорит, почему естествознание не может дать доказательства бытия бога: «Духовно сущее... не может быть данным нам в чувственных восприятиях» [71]. Такое внемирское, вечное духовное существо не может быть постигнуто в рамках естественнонаучного концептуального и аргументативного подхода. Что означает определение «вечное»? Всякая попытка дать ему объяснение должна исходить из очень «земных», мирских процессов возникновения и гибели отдельных вещей и явлений... Постольку «вечное» зависит от чисто светского, «земного» мира. Более того, оно появляется, когда такое «земное» становление и прехождение просто подвергаются отрицанию. Теологи говорят: «...этот божественный способ бытия мы не можем постигнуть путем отрицания соответствующего тварного способа бытия». Так сказано в «Философском словаре» [72]. Веттер в другой взаимосвязи поясняет данный тезис таким образом: божественная вечность является «сверхвременным способом бытия... который вообще не имеет ничего общего с временной длительностью и последовательностью моментов, с возникновением и гибелью» [73].

Что это, собственно, значит? Здесь предмет определяется через то, что он не есть. Бог — это простое

нагромождение отрицаний. Это *вообще не определение,* а еще меньше—доказательство. Если я скажу человеку, который никогда не видел лошади, что лошадь — это *не* собака, *не* дерево, *не* стол, не черт знает что, то это не принесет никакой пользы собеседнику. Более того, в соответствии со сказанным бог — это отрицание всякого конкретного бытия, это значит — чистое ничто. Фактически для Веттера он выступает «центром событий», который хотя и является «простым и непротяженным, но не представляет собой чего-то... пустого и бедного бытием...»[74].

Но как нечто, находящееся вне пространства и времени, должно существовать и, не будучи протяженным, все-таки не быть пустым (хотя о чем-то подобном можно сказать только то, чем оно не является), понять все это уже больше не дело знания и разума.

В-четвертых, единственная вечность, которую мы знаем и предполагать которую дают нам право законы природы (в особенности законы сохранения массы и энергии), — это природа, находящаяся в процессе непрерывного всестороннего изменения форм. Нет ничего, кроме вечно движущейся материи.

В заключение можно сказать: *в «доказательствах бытия бога» мы имеем дело с предметно-необоснованным, не допустимым ни в логическом, ни в ином каком смысле удвоением мира.* Не мир, а его вымышленное, трансцендентное мистическое удвоение должно быть бесконечным, бесконечно творческим, бесконечным в движении и развитии, причем недопустимым является вопрос, который теологи ставят в отношении мира и который с равным «правом» следовало бы поставить в отношении удвоения: откуда берутся «потусторонность», «потусторонний дух»? Если даже такой вопрос недопустим в отношении только в иллюзии несотворенного и неразрушимого бога, то почему он допустим в отношении мира с его естественнонаучно обоснованной несотворенностью и неразрушимостью?

Традиционная католическая теология стремилась с неслыханными затратами учености совершить невозможное: рационально обосновать иррационализм, суеверие, религию. Ей не удалось это сделать. Новая теология хотя и расставляет некоторые акценты по-

иному, но остается животрепещущим вопрос: действительно ли она избегает приговора марксистской теории и критики религии? Остановимся на этом более подробно.

2. «СОВРЕМЕННАЯ» КАТОЛИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

В 1971 г. в издательствах «Бенцингер» (Цюрих) и «Маттиас Грюневальд» (Майнц) вышел том журнала «Консилиум», который содержит материалы организованного этим журналом в 1970 г. в Брюсселе конгресса «Будущее церкви».

Методической проблемой марксиста в отношении подобного материала в первую очередь является вопрос о мерилах оценки. Мы, марксисты, исходим из того, что природное и общественное бытие, сообразно с имманентными законами, находится в вечном развитии и что соответственно не существует выходящих за границы природы и общества свободных пространств, т. е. свободного пространства для бога. Следовательно, мы имеем понятие науки, которое отличается от теологического понятия науки. Таким образом, неизбежен конфликт между нашей позицией и той, что содержится в названном сборнике. Об этом нельзя говорить вскользь в стиле поверхностного плюрализма методов. Но к конфликту приводило также неудовлетворительное содержание полемических высказываний конгресса.

Рассмотрим сначала цель и тематику конгресса: журнал «Консилиум» возник во время II Ватиканского собора в октябре 1965 г. К пятилетнему юбилею журнала при поддержке его сотрудников во всем мире должен был состояться рабочий конгресс теологов. II Ватиканский собор вызвал большой подъем внутри церкви, который позднее уступил место разочарованию. Оба момента обусловили тему конгресса — «Будущее церкви». Ввиду внутрицерковных и внутритеологических расхождений во мнениях следовало бы «единодушно разработать основополагающие перспективы будущего церкви» [75]. Эта озабоченность и цель одновременно снова и снова становились предметом обсуждения на конгрессе [76]: а именно, несмотря на плюрализм, нужно добиться теоретического едино-

душия и предпринять для этого необходимые внешние и внутренние коррективы церкви, теологии, мирского и организационного поведения. Суть дела состоит не в плюрализме, а в правилах игры в рамках и основаниях некоторого, уже более не плюралистического, теологического подхода.

Конгресс, таким образом, должен был внести ясность в вопрос, «в какой мере при всем теологическом многообразии все-таки наличествует фундаментальное единодушие»[77]. Ответ на вопрос следовало получить на основе дискуссии по четырем темам, по каждой из которых высказывались по три — в одном случае четыре — докладчика:

— Функция теологии в церкви (докладчики Мария-Доминик Шеню, Вальтер Каспер, Жан-Пьер Йоссу, Эдвард Шиллебекс).

— В чем состоит христианская миссия? (докладчики Раймон Броун, Карл Ранер, Ганс Кюнг).

— Присутствие церкви в завтрашнем обществе (докладчики Йоганн Баптист Мец, Грегори Баум, Антуан Вержо).

— Структуры для церкви будущего (докладчики Бас ван Ерсель, Эндрю Гриль, Ив Конгар).

Представленные материалы концентрируются прежде всего вокруг двух проблемных комплексов: 1) проблема теологического понятия науки; 2) проблема выработки позиции по социальным вопросам современности. Свое сообщение и критику я хотел бы сконцентрировать на этих проблемных комплексах.

К проблеме понятия науки

Проблема понятия науки рассматривалась многими докладчиками. Об этом говорил кардинал Суэненс. Шиллебекс в своем вступительном слове коснулся этой проблемы и подробно рассмотрел ее в своем докладе. Ее обсуждал Шеню, равно как и Каспер и Йоссу. Хотя позиции отдельных докладчиков не были тождественными, но по существу дела они совпадали. В критических целях остановимся на основополагающих тезисах.

Следует расширить гносеологическое понятие истины (Шеню)[78]. Теология не базируется на трансли-

руемой внешним авторитетом, иерархически упорядоченной сумме норм поведения, «которую можно было бы передать рационально, в соответствии с одними только нормами логики суждений... Теология остается жизненно связанной с мистерией и состоит в вероисповедании даже тогда, когда она подвергается исследованию»[79]. Уже определение истины в Библии является иным, нежели в философии: «Истина есть верность, справедливость, уверенность, согласие, честность»[80] и проистекает из откровения.

Теологическая истина связана с парадоксом (Йоссу)[81]. При всей научной строгости теологии все же остается постоянно присущим «диалектическое отношение... к специфическим признакам, которые придает ей христианство: парадокс (вечное во времени, превосходящее всю человеческую мудрость), таинственная встреча человека и бога (выходящая за рамки любого мировоззрения), пророчество (о самом случайном сегодня), история (которая всегда наличествует лишь в интерпретациях и наносит удар вневременным высказываниям), agape (которая прежде всего является тайной и должна быть осуществлена на деле тем, кто стремится к постижению), переживание (христианина с его многообразными выражениями: молитва, литургия, общинная жизнь)»[82].

Нужно расширить понятие разума (Шиллебекс)[83]. Понятие науки английского и французского языковых регионов является позитивистски узким (аналитически-эмпирическим, логическим, формальным); понятие науки немецко-голландского языкового региона имеет более широкий объем. В этом смысле и следует расширить понятие разума. Научными являются все дисциплины, которые действуют методически и критически. Следовательно, научными являются также не обосновывающие, но объяснительные методы.

Данный тезис, по сути дела, совпадает также с высказыванием Шеню: теология, чтобы достичь научной строгости, должна допустить все эпистемологические уровни, все дисциплины, методы, грамматики, все силы представления и поэтические склонности, все радости духа, включая созерцание[84].

На других ученых, указывает Шиллебекс, теология часто производит впечатление «более поэзии, чем науки»[85]. Истолкователь действительности тоже явля-

ется поэтом, что, однако, не приносит ущерба его научности[86]. Теология, как частная наука, сегодня может развиваться только в диалоге с другими науками, прежде всего гуманитарными. В известном смысле другие науки, таким образом, являются критическими инстанциями в отношении теологии. Правда, имеется также и обратное отношение во взаимных услугах: теология придает другим наукам смысл, хотя они содержат и собственное смысловое наполнение. Следует сделать попытку посредством интерпретативной модели теологии заново сформулировать результаты[87]. Как наука, теология существует и погибнет в зависимости от ее контакта с эмпирическим исследованием и смысловым наполнением со стороны наук. Поэтому, согласно Шиллебексу, другие науки составляют также «месторождения находок для научной теологии»[88].

Теология в конечном счете является смыслопридающей наукой. Несмотря на неоспоримую взаимность отношения между теологией и другими науками, теология важна как наука о придании смысла. При этом между другими науками и теологией существует отношение, характеристика которого у Шиллебекса напоминает качественную диалектику у Кьеркегора: в науке, технике и этике бог стал чем-то внешним. «Бог стал «совсем иным», и такое возвышенное и далекое существо едва ли можно представить...»[89]. Между теологией и миром, церковью и действительностью пролегла пропасть. В «исключительно научной» (!) и «технической культуре» не существует теологического смыслонаполнения[90].

Теология — это нечто большее, чем интеграция и переформулирование результатов других наук[91]. Она является веронаукой на службе христианской интерпретации, действующей в общинах. «Научность... всегда... охватывает «образование теорий», и на этом основании мы можем назвать теологией ту теорию, которая делает темой содержательного рассмотрения и оправдания трансценденцию христианской веры...»[92].

Христианское благовестие, исторически опосредствованное, постижимо с помощью многих научных интерпретационных моделей: культурно-психологических, психоаналитических и религиозно-социологиче-

ских, социально-научных[93]. Каждая из моделей имеет известное право и является вспомогательной для теологии наукой (ancilla theologiae?). Но существует «научная модель, которую мы называем в подлинном смысле теологией»[94]. Это научная интерпретация, «которая исходит из того, что ученый принимает личное участие в передаваемой церквами христианской вере, но принимает участие таким образом, что эта личная вера, с одной стороны... ни в одном пункте не разрывает извне, не дополняет или не заменяет критическую рациональность, но, с другой стороны, эта вера оказывает действие, в результате которого продолжается... история христианской интерпретации действительности»[95].

Философия жизни как основа таких концепций

По сути дела, здесь ведется единое наступление против духовной ясности и определенности, против всякого научного расчленения, объективно обоснованного разделения с целью аннулировать результаты всей истории науки ради некоторого конгломерата — конгломерата чувств, таинственных предчувствий, превращенных в загадку истинных проблем или проблем придуманных и несуществующих: мистерия, парадокс, ради того, чтобы на место ученого поставить рассказчика иррационалистических мифов. Гносеологические отношения перепутываются с нормами практического поведения (верность, честность). Короче говоря, наводится тень на плетень.

Сначала мы должны констатировать, что здесь мы имеем дело с аргументацией главного направления позднебуржуазной философии: с аргументацией философии жизни, которая не обязательно должна выливаться в теологико-религиозные формы. Когда в последней трети прошлого столетия буржуазия под впечатлением первой рабочей власти в мире, Парижской коммуны 1871 г., и усиления тогда еще революционной, марксистской немецкой социал-демократии потеряла до тех пор исповедуемую веру в развитие *буржуазного* мира, когда ее проницательные духовные предводители, подобно Дильтею, Ницше, позднее — Максу Веберу, стали ощущать глубокую кризисность всего буржуазного мира, когда наряду с

этим обозначившийся переход капитализма из основанной на свободной конкуренции стадии его развития в стадию империализма разбудил и в буржуазном лагере новые идеологические и политические потребности (опишем проблему: монополия стремится не к свободе, не к демократии, но к господству, к критике справа буржуазной демократии, к критике с этой новой позиции), тогда наметился поворот части буржуазных идеологов от старого неокантианства и старого позитивизма. То и другое течение отвечало потребностям буржуазии, у которой хорошо шли дела и которая не чувствовала особой угрозы для себя. Они сделали мировоззренческие постановки вопросов до такой степени плоскими, что внешне они «философски» обеспечивали буржуазное научное и техническое производство, не встречая при этом препятствий со стороны глубоких мировоззренческих вопросов. В тот момент, однако, неокантианство и позитивизм потеряли свое безраздельное господство и оказались в роли буржуазных идеологий наряду с прочими, ибо с мировоззренческой точки зрения они были чересчур плоскими, негодными для того, чтобы буржуазно-реакционным способом рефлектировать кризисный характер буржуазного существования. На это была способна возникшая тогда философия жизни, которая в периоды крайнего обострения кризисности буржуазного существования уступает место своей экзистенциалистской модификации, во времена «новой безопасности»[96] снова отступающей перед «нормальной» философией жизни.

Упомянутая философия жизни имеет объективные корни в самом капиталистическом способе производства. Выше мы уже указывали на связанную с капиталистическим товарным производством «иррациональность» социальных отношений. Дильтей, Ницше, М. Вебер сознательно становились на почву этой иррациональности и отсюда сознательно полемизировали с «расчетливостью» «буржуазной» действительности и теории. У Ницше эта полемика приняла вид элитарно-эстетской полемики против буржуазного «торгашеского духа», форму полемики, которая ввела в заблуждение многих из тех, кто стремился восстать против капитализма, не будучи готовым к переходу на сторону рабочего движения[97].

Нападки на рационализм служили преимущественно борьбе против марксизма. Так было — и есть — и в том случае, когда прямой удар направлялся, например, против Гегеля. Нападки на источники марксизма всегда были также формой борьбы против самого марксизма, против революционного, марксистского рабочего движения.

Ставшая реакционной, буржуазия нуждалась в идеологии, которая была бы более претенциозной, более мировоззренческой, нежели прежнее неокантианство и плоская позитивистская философия прогресса. Прежде всего была необходима общественная теория, которая, с одной стороны, содействовала бы развитию техники и эксплуатации, а с другой стороны, отделяла бы от них «собственно» мировоззренческую, «собственно» духовную область, возвышала бы ее и утверждала бы необходимость специфического, «сверхрационального» познавательного метода для ее изучения. Дильтей весьма красноречиво сформулировал [98] кризисность буржуазной жизни. Перед лицом трагичности подобной буржуазной духовной жизни он стремится к новому обоснованию этой жизни. Его попытка выливается в построение специфического познавательного метода наук о духе, метода, который является глубоко иррационалистическим и субъективистским. Исходным пунктом для него является категория «жизнь»: «Самое жизнь, жизненность, за которую я не могу перейти, содержит связи, в которых затем раскрываются весь опыт и все мышление. *И здесь находится решающий для всей возможности познания пункт*. Лишь потому, что в жизни и опыте содержится целиком взаимосвязь, выступающая в формах, принципах и категориях мышления, лишь потому, что она может быть аналитически показана в жизни и опыте, лишь потому имеется познание действительности» [99].

Но данная категория «жизни» не имеет ничего общего с естественнонаучной категорией, биологической категорией, которая является научно постижимой. «Жизнь» в смысле Дильтея и его последователей представляет собой мистико-субъективистское, иррационалистическое месиво или, лучше сказать, трясину. На ней основывается все «познание» социальности: «Взаимосвязь с духовным миром переживается и

воспринимается. Природная взаимосвязь абстрактна, а душевная и историческая — жизненна...»[100]

Решающая противоположность основного вопроса философии погружается в эту трясину: «Познавательная ценность противоположности Я и объекта... не содержит в себе ничего, чего не содержалось бы и не было бы дано в опыте самой жизни. Жизнь — это вся действительность»[101]. Наконец, внешний мир проистекает из «тотальности наших душевных глубин»[102].

Что начинается с притязания на новое обоснование и расширение наших источников познания, заканчивается во тьме мистического субъективизма.

Новейшая формация католической теологии, к рассмотрению которой мы здесь приступаем, движется полностью в русле этой позднебуржуазной, реакционной философии жизни. Она настолько точно соответствует сегодняшним устремлениям указанной философии, что мы можем наугад взять работы из сферы современных позднебуржуазных интерпретаций эпохи и констатировать полное совпадение вплоть до отдельных аргументов. Возьмем, например, книгу Альфреда Вебера «Третий или четвертый человек»[103] и вступительную статью профессора Дондейна к книге «Бог, человек, универсум»[104]. В отношении понятия науки оба автора развивают в принципе те же воззрения, что и докладчики на конгрессе журнала «Консилиум». Первый тезис гласит, что в реальности имеет место область, недоступная для рационально-логической, дискурсивной теории познания. Вторым аргументом является указание на определенную область ценностей. Итак, субстратом для расширения понятий науки и истины является область ценностей, как у докладчиков на конгрессе, так и у Дондейна и Вебера. Эти авторы видят недостатки рационализма эпохи буржуазного Просвещения; но вместо того чтобы обратиться к диалектическому решению вопросов познания, намеченному уже Гегелем и получившему блестящее развитие в трудах Маркса, Энгельса и Ленина, эти критики, подобно современным Гегелю романтикам, вернулись назад, к донаучному познавательному методу. Этот методологический подход развивал уже Шеллинг, направляя его прямо против Гегеля. Мы имеем перед собой критику справа буржуазного Просвещения, критику, которая впадает в иррационализм.

Чтобы обосновать наше утверждение, чтобы показать, что здесь мы имеем дело не с личными аргументами того или иного автора, но с целым идеологическим течением по меньшей мере поздней буржуазии, мы хотим привести несколько больше цитат из книги Альфреда Вебера и статьи Дондейна (с тем же успехом мы могли выбрать Ганса Фрейера или Арнольда Гелена) [105].

Согласно Альфреду Веберу, существует мир сверхрационального, сверхлогического, а именно мир ценностей. Пусть попробует кто-нибудь сказать нечто логическое об улыбке Моны Лизы, заявляет он [106]. Дондейн, идеи которого мы хотим рассмотреть подробнее, поскольку профессор католической теологии должен стоять ближе к авторам «Консилиума», ставит вопрос: «Является ли научная истина фактически единственной истиной?..» [107] — и отвечает, естественно, отрицательно. Далее он переходит к утверждению, что «слово «разум» обладает также глубоким смыслом... Разум тут означает всеохватывающее стремление в нас и соответствующую ему способность обосновывать и оправдывать наши позиции и наше поведение» [108]. Это стремление якобы составляет наше человеческое бытие, обосновывает нашу свободу и нашу личность.

Разум в узком смысле не выступает единственным способом оправдания наших действий и поведения. Согласно Дондейну, существуют реальности, которые разумны, поскольку они неизбежны, хотя и непостижимы для мышления в смысле Декарта: например, мир ценностей и свободного согласия с ценностями; любовь к родине невозможно обосновать научно, но в силу этого она все-таки не становится неразумной. Является ли умерщвление убийством или подвигом — об этом не скажет ни биология, ни физика. Правда, психология и социология принимают во внимание мотивы, «но эти мотивы для них выступают лишь как события, объективные факты: ценность мотива, как такового, то, что составляет и обосновывает героичность как ценность и подлость как нечто предосудительное, всего этого не знает позитивная наука» [109].

Тут мы имеем сходство с позицией Шиллебекса вплоть до употребления понятия позитивной науки. Дондейн согласуется с Шиллебексом или Шиллебекс с Дондейном в том, что оба они для выяснения своих

позиций исходят из *значений слов*. Дондейн тоже вырабатывает свою позицию посредством обсуждения номинального определения понятия разума. Номинальное определение — это объяснение значения слова, сведения о смысле и происхождении этого слова. Оно определяет наименование некоторого понятия или некоторого предмета, но не сам предмет. Поэтому номинальное определение не имеет научного значения, и в дискуссии о номинальном определении слова «разум» мы не можем продвинуться ни на шаг вперед.

Авторы конгресса журнала «Консилиум» Дондейн, Вебер и другие, опираясь на значение слова «рациональный», полагают, что научный подход должен быть обоснованным, критическим подходом. Это правильное суждение. Оно называет достаточное основание научного подхода, хотя называет не все основания. Кроме того, это правильное суждение нельзя просто перевернуть и сказать, что всякое обоснованное, критическое действие является научным. Обратное неверно. Золото блестит, но из-за этого совсем не следует, что все то, что блестит, является золотом. Если подобные ложные обращения сделать исходным пунктом для построения понятия науки, то критическое, методическое, обоснованное отношение становится сущностью науки. Итогом всему является чистейшей воды субъективизм. Каким образом?

При построении понятия науки нужно избегать логических ляпсусов. Для наших целей при этом достаточно сказать следующее: наука — это специфически человеческая способность к отражению объективной реальности в рациональных формах, т. е. в формах понятий, суждений, умозаключений, теорий и гипотез. Поэтому она неразрывно связана с вопросом об истине. Но это значит, что понятие науки является гносеологическим понятием и должно быть развито, исходя из теории познания. Точкой отсчета здесь должно быть то, что истина является определенным отношением субъекта к объекту, сознания — к независимому от сознания. Мы не согласны со сведением проблемы лишь к суждениям. Если ликвидировать данное основание для построения понятия науки, то гносеологическое основание понятия науки превращает отношение духовного к духовному, субъективного к субъективному. Подобный ход мысли весьма походит на дейст-

вия знаменитого барона Мюнхаузена в легенде, в которой он сам себя вытаскивает за волосы из болота. Гносеологическая бессмыслица является конечным пунктом такого пути. Утрачивается всякий масштаб для установления истины того или иного содержания. Субъективизм, и даже произвол, выступает как неотвратимый результат: «Из того, что *непосредственное знание* есть критерий истины, следует... что всякое суеверие и идолопоклонство объявляется истиной и что получает оправдание самое неправомерное и безнравственное содержание воли... Природные вожделения и склонности сами собою вносят свои интересы в сознание, безнравственные цели находятся в нем совершенно непосредственно» [110],— писал уже Гегель.

Мы не сомневаемся в том, что Гитлер обосновывал свои преступления, что он обосновывал их, например, антикоммунизмом и расовой теорией. В рамках *этого* поведения он, несомненно, был методичным, чертовски методичным, вплоть до технически превосходных газовых камер, до мировой войны. На основе таких представлений он был и критичным: все, что им противоречило, уничтожалось! В смысле развернутого выше понятия науки, против которого мы здесь полемизируем, поведение Гитлера было бы «научным». В смысле предложенного нами гносеологического понятия разума, напротив, антикоммунизм и расовая теория никогда не могут быть научными, истинными. Если понятие науки отрешается от данного гносеологического базиса и сводится к формальным критериям, подобным методическому образу действий, критическому поведению, обоснованному действию, то оно пригодно для оправдания любого злодеяния. Это понятие науки является близнецом американского прагматизма: истинно то, что полезно! Оба зачаты в постели философского субъективизма.

Нам, естественно, известно, что человеческое поведение может быть обосновано не только разумом, не только наукой. Мы постоянно сталкиваемся с этим обстоятельством, даже если мы обсуждаем поведение не только империалистических политиков. Но из очевидного факта, что и ложь служит для переоблачения, для обоснования человеческого поведения, что на основе лжи — «тонкинский инцидент» как основа методического убиения людей — можно вести себя даже

методично (методичные, распланированные по квадратам бомбардировки) и даже критически, из этого факта не следует, что ложь становится научной в смысле верной, истинной передачи объективного положения вещей.

Приступим к критике данной концепции. Бесспорно, что существуют ценности и проблема оценки. Проблема встает как в экономической области, так и в политической, как в сфере этики, так и в сфере эстетики, как в рамках науки, так и в рамках нашего конкретного индивидуального поведения. Самое проблематика ценностей уже давно стала для марксистов предметом обсуждения. Я присоединяюсь к мнению Андраша Гедо [111], что бессмысленно стремиться к обоснованию *единой* теории ценностей для этих различных форм нашего материального или духовного освоения мира. Вместо того чтобы попытаться развить самостоятельную теорию ценностей, необходимо конкретно решить проблему ценностей в каждой из намеченных выше «форм освоения». Двойной характер потребительной стоимости и стоимости продукты труда имеют постольку, поскольку они производятся для обмена. Этот пример показывает одновременно, что в основе ценности (стоимости) лежат социальные отношения людей, что проблематика ценностей, таким образом, должна быть предметом науки об обществе.

Когда Шиллебекс, Шеню и другие вслед за «философией жизни» утверждают, что сегодняшнюю науку нужно расширить, ибо она не сможет подступиться к изучению ценностей, то это не соответствует действительности. Из наличия реальностей и идей (фашизм, расизм), которые определяют наше поведение, не будучи разумными в смысле науки, еще нельзя выводить необходимость расширения понятия науки и понятия истины, не говоря уже о том, что сам поставленный вопрос нуждается в критическом испытании.

О чем идет речь?

Вопрос о ценностях

Остановимся на том, что мы уже сказали выше по вопросу о ценностях. Действительно ли невозможно добиться ясности в рамках данного комплекса проблем, связанных с ценностями? Утверждение Дондей-

на, что наука, например, не способна объяснить, почему возникает любовь к родине и какая ценность присуща ей в конкретном контексте, является ложным. Марксистская теория национального вопроса может дать такое объяснение. Если буржуазная социальная наука не способна дать научного объяснения форм общественного сознания, то это не означает, что вообще не существует науки о формах общественного сознания. Именно марксизм является такой наукой, и успехи марксизма, например в столь значимом сегодня национальном вопросе, возможны лишь потому, что марксистская теория национального вопроса правильно отражает лежащие в его основе общественные процессы.

Рассмотрим это подробнее. Марксизм дает основательное исследование ценностной проблематики не только в экономике, но и в политической, этической, эстетической и т. д. областях. Он изучает ценности, подобные любви к родине, героичности, красоте и др. Но марксизм не ограничивает отношение субъекта к объекту, лежащее в основе понятия науки, отношением субъекта к природе, он не заключает в скобки область социального. Неспособность буржуазного Просвещения правильно решить проблему отношения природной *и* общественной реальности и разработать единую науку о познании природы *и* общественных отношений была впервые распознана и подвергнута принципиальной критике Карлом Марксом. К примеру, Плеханов в своих «Очерках по истории материализма»[112], прямо исходя из марксовых идей, дал общую критику этого уязвимого пункта, прежде всего французского материализма. В силу того что марксистский материализм является единой теорией естественной и общественной реальности, включая общественное сознание, именно он впервые создал науку об обществе. Он развил научные средства, позволяющие изучать проблематику ценностей не только в экономике. Кто хоть немного разбирается в марксистской литературе, тот знаком с почти необозримым богатством исследований политических, этических и эстетических ценностей в этих работах. Ему, конечно, не может не броситься в глаза, что марксизм не считает ценности сущностями вроде платоновских идей, независимо существующих и вечно неизменных.

Обратимся к примерам. Как нужно истолковать проблематику, вставшую перед Орестом? Умерщвление Цезаря Брутом — это героический поступок или убийство? Какова в этом случае ценностная ситуация? Или более близкие примеры: умерщвление американских «джи-ай» борцами за свободу во Вьетнаме — что это: акт справедливости или убийство? Наоборот, справедливо или нет умерщвление вьетнамских борцов за свободу, совершенное «джи-ай»? Ясно, что здесь борются между собой ценности двух родов: с одной стороны, антиимпериалистически-патриотические, с другой стороны, агрессивно-империалистические; с одной стороны, республиканские, представляемые Брутом, с другой стороны, тиранические, воплощаемые Цезарем.

Энгельс показал, что проблематика Ореста выражает смену матриархальных ценностей патриархальными. Ценности являются формами социальной оценки, концентрированным отражением материальных общественных процессов. Решение ценностного конфликта или, что большей частью совпадает, так называемого конфликта долга не может быть осуществлено на основе противоборствующих ценностей, но должно последовать с позиции тех объективных условий и тенденций, которые должны быть осознаны в форме этих ценностей. Лишь в них можно найти вообще объективный критерий для суждения о ценностях и для обоснования собственного поведения.

Названная Дондейном ценность «любовь к родине» исторически обусловлена и производна: кочевники не знают любви к родине. Действительная любовь к родине существует только с момента возникновения наций. В основе этого процесса, как известно, лежало формирование капитализма. В первобытном обществе имелся лишь групповой брак и, следовательно, не могли получить развития ценности индивидуальной супружеской любви. Что не существует вечной и для всех значимой ценности «красота», достаточно ясно показывают прошлое и настоящее искусства, противоположные классовые позиции. Граф Данило в «Веселой вдове» Легара казался прекрасным приходившему в упадок верхнему слою габсбургской монархии. Но какому классово сознательному рабочему не покажется тошнотворной «выходная ария» Данило?

Коротко и ясно: нельзя всерьез оспаривать развитие и зависимость ценностей от общества. Для наших целей достаточно сказать о том, что именно общество обусловливает ценности, а не наоборот. Следовательно, чтобы суметь научно решить проблему ценностей, мы должны исходить из науки об объективных общественных процессах, из исторического материализма и на этой базе привлекать для решения проблемы ценностей в отдельных областях общества, например в производстве, конкретные социальные науки, например политическую экономию.

Таким образом, марксизм не игнорирует ценностей. Он даже впервые разработал научные средства для их изучения. Он не останавливается также на мотивах, но углубляет анализ до самого источника социальных идей человека. Марксизм дает возможность понять, в какой форме и благодаря какому общественному классу развились и должны были развиться те или иные ценности. Он показывает, какое основополагающее содержание должны были иметь такие ценности, и придерживается также взгляда, что каждый род явлений в природе и обществе, однажды возникнув, развивается далее на основе собственных законов. Поэтому в современных ценностных представлениях существует также унаследованная традиционная составная часть, которая не коренится в современных отношениях, но из прошлого переходит в современность.

Ценности — это нечто большее, нежели конвенции. Они имеют отношение к объективному. Но какого рода объективное отражается в нашем сознании в образе ценностей? В расколотом на антагонистические классы обществе ценности тоже подчиняются этому антагонизму. Данная констатация ничего еще не говорит непосредственно об истинности или ложности таких ценностей. Чтобы проанализировать этот вопрос, нужно проанализировать объективную, историческую роль класса, о ценностях которого идет речь: тот класс, объективная роль которого согласуется с основными тенденциями исторического процесса, развивает ценности, согласующиеся с указанным объективным процессом и потому истинные в историко-социальном смысле.

В зависимости от исторического процесса и от классов, которые суть проводники или препятствие этого

исторического процесса, разрешается и проблема истинности ценностей. Таково решение дилеммы: разработать теорию ценностей, с одной стороны, непозитивистского, неконвенционального типа, с другой стороны, неиррационалистического типа.

Итак, проблема находит решение в сфере диалектико-историко-материалистической теории познания. Расширенное понятие науки или расширенное понятие истины является излишним. Иррационалистическое расширение понятия науки и понятия истины здесь ничего не решает. Оно на деле аннулирует исторический прогресс науки, вытесняя знание из его рациональной формы на донаучную стадию развития, которая должна была бы работать с мифом и мифическими образами, разрушив теоретико-познавательное противоположение субъекта и объекта в пользу субъекта, непосредственного знания (с его неизбежным субъективизмом), попросту смешав науку и искусство, науку и этику.

Попытка, с одной стороны, признать необходимой связь точной науки и теории, а с другой, принять теологию в качестве конечного базиса теории и отделить ее предмет от предмета науки непроходимой качественной пропастью (например, в стиле качественной диалектики Кьеркегора) — эта попытка со внутренней последовательностью ведет к агностицизму, требуя говорить лишь в форме отрицательных определений о том, что «качественно» отстоит от нас бесконечно далеко. Как известно, отрицательное определение ничего не высказывает. Не парадокс и парадоксальная формулировка являются решением проблемы ценностей; здесь налицо сфера действия диалектического противоречия и выработанных Гегелем и после него гносеологических средств постижения такового. Не конечное нужно сводить к бесконечному, а наоборот, что доказал уже Гегель [113].

Всякий иной подход ни к чему не приводит, или его невозможно выдержать до конца. Если бы реальность была лишь континуумом, лишь единством, то для познающего субъекта по сравнению с объектом не оставалось бы существования и, следовательно, не было бы и познания, а также реальности. Если бы, например, реальность была сугубо прерывистой, то не была бы возможной связь между объектами и между объ-

ектом и субъектом, т. е. невозможными были бы как реальность, так и познание. Поэтому не существует иного решения, кроме диалектического: единство непрерывности и прерывности, единство единства и множественности в каждой вещи и каждом явлении, а также и в акте познания и во всей реальности.

Познание возможно лишь благодаря тому, что в отношении субъекта к объекту есть как различие, так и единство, что разработали с большой ясностью уже древние греки. Поэтому к условиям бытия, равно как и сознания, необходимо принадлежит единство прерывности и непрерывности и невозможно решить эти проблемы на основе «качественной» диалектики Кьеркегора. Либо единство мира и его познаваемость — естественно, в ходе процесса бесконечного развития нашего знания, либо *в конечном счете* солипсизм; другого решения дилеммы не существует, ибо все другие формы идеализма лишь гипостазировали субъективное сознание.

Теология и социальные проблемы современности

Социальные проблемы современности по понятным причинам снова и снова выдвигались на центральное место в докладах на конгрессе, организованном журналом «Консилиум». При этом следует провести различие между внутрицерковным и внецерковным аспектами. Политические проблемы вставали на конгрессе в связи с определенными вопросами о кризисе. Многие докладчики видели взаимосвязь между кризисом церкви и кризисом капиталистического общества (даже если они и не говорили об этом прямо). Выводы отсюда были сделаны в двух направлениях: во-первых, в направлении демократизации церкви (включая проведение новой дискуссии об иерархии, т. е. порядке различных рангов; о христианских истинах с целью устранить препятствия на пути к бóльшему единству общин христианской веры в рамках экуменизма) и, во-вторых, в направлении политических установок самой церкви.

Проблема демократии при этом встает перед католической церковью в историческом и теологическом

аспектах. Исторически церковь во всех прежних революциях находилась на стороне контрреволюции. Католическая форма христианства была идеологической надстройкой феодального общества, и подготавливающаяся к революции буржуазия — не та буржуазия, что уже достигла апогея своей революционной миссии, в значительной степени атеистичная (тогда как послереволюционной буржуазии вновь и вновь необходима религия из-за страха перед революционным рабочим классом) — нуждалась в другой форме религии. Протестантизм с его учетом роли индивидуального и национального момента был для поднимающейся буржуазии подходящей формой христианской религиозности. Линии фронта между феодализмом и ранним капитализмом соответствовала, таким образом, линия фронта между католицизмом и протестантизмом. В силу этих исторических причин католическая церковь до сих пор испытывала постоянные трудности при попытках найти позитивное отношение к демократии в ее буржуазной фазе развития.

Некоторые аналогичные суждения мы находим в речах, произнесенных во время конгресса журнала «Консилиум». Грегори Баум совершенно правильно констатирует: в прошлом церковь отождествляла себя с культурными и политическими ценностями прошедших эпох [114]. По верному замечанию Меца, в освободительных битвах нового времени католическая церковь всегда была реакционной [115]. Она всегда реагировала негативно, как *контр*реформация, *контр*просвещение. Правда, ни первый, ни второй докладчик не исследует это явление; Баум даже считает, что такое поведение было бессознательным. Подобный недостаток критической способности, подобный позитивизм, подобное прерывание вопроса именно в том пункте, в котором только действительно и начинается суть дела, можно снова и снова встретить в докладах.

Но проблема демократии встает перед церковью также под идеологическим углом зрения: как могут без конфликта согласовываться друг с другом демократия снизу доверху и нормированность теологии сверху донизу? Здесь наличествуют объективные, неизбежные конфликты. Так, и в требованиях демократической реформы церковной структуры, выдвинутых Боогаром, Брандтом, Каспером, Баумом, Йоссу, Суе-

несом [116], мы постоянно встречаемся с поддержкой в конечном счете решающего должностного авторитета, т. е. «верхов».

Доклады, выходя за эти внутрицерковные рамки, ориентируются также на проблемы демократии в масштабах всего общества. По данному поводу мы скажем сейчас несколько слов. И поскольку наше выступление выдержано весьма критично, а именно при учете большой исторической взаимосвязи, в которой на католической стороне выступает проблема демократии, постольку следует предварительно отметить следующее: естественно, в конкретной современной борьбе, где речь идет о защите и расширении наличной позднебуржуазной демократии против авторитарных и фашистских опасностей, подобный демократический импульс значим тогда, когда он действен также политически. Мы должны отметить, что конгресс не дал никаких указаний в этом направлении, но и не препятствовал подобной активизации. Как будет показано, конгресс, оставшись далеко позади сегодняшних требований с великой исторической точки зрения, не сумел выполнить также и «долга перед сегодняшним днем». Об этом нельзя промолчать, хотя здесь тоже имеются еще возможности.

Связывание кризиса церкви и капитализма и тем самым связывание демократизации в церкви и демократизации в обществе мы находим в докладе Каспера: «Все науки сегодня переживают кризис оснований. Теологию в особенности затрагивает эта всеобщая проблематика оснований» [117]. Таков результат движения за освобождение и секуляризацию в Новое время, движения, отнявшего у церкви ее «место в жизни», вызвавшего ее отчуждение. Пауль Брандт тоже связал кризис церкви с «кризисом нашей культуры и общества» [118]. Он выдвинул требование «критической теологии». Можно воочию убедиться: отправляясь из Франкфурта-на-Майне (Франкфуртская школа!), слово «критический» делает совершенно некритичную карьеру!

И подобным пунктом, в котором вместо аргументации предлагаются пустые формулы, вызывающие позитивные эмоции, где анализ заканчивается в точности там, где он, собственно, должен был начаться, можно было бы назвать вопрос: *какое* общество и *какая*

культура имеются в виду, когда речь заходит о кризисе и когда последний ставится в связь с кризисом демократии и внутрицерковным кризисом? Но это ведь позднекапиталистическое общество и культура. *Что означает тут* термин «критический»? *Какие* масштабы имеет эта критика? Позднекапиталистические или социалистические? Может ли быть критичным учение, имеющее позднекапиталистические масштабы? Общие рассуждения здесь совершенно бесполезны!

Каспер полагает, что перед лицом упомянутого кризиса бесполезным является отступление теологии к докапиталистическим формам, подобным схоластике и неосхоластике[119], равно как и чистая библейско-керигматическая теология. Следует принять всерьез поставленные Просвещением проблемы. Теология должна осмыслить свои основания. Нужно связать воедино историко-критический и эмпирико-критический методы. Историко-критический метод, продолжает Каспер, правомочен потому, что вся теология должна исходить из Библии, но Библию нужно истолковывать, исходя из современности.

Тут происходит переход к собственно политическому содержанию. Каспер ведет себя ультракритично. Для нас, марксистов, это знакомое явление, на него мы уже указывали выше: если буржуазные или мелкобуржуазные интеллигенты становятся социально-критичными, они сперва большей частью становятся ультракритичными. Сознательно или бессознательно происходит такое превращение — для нашего результата значения не имеет. Оно облегчает принятие в основе своей позитивистской установки в отношении существующей капиталистической действительности: отклоняется дешевая гармонизация с современным миром. Нужно якобы поставить под вопрос *всякое* принуждение со стороны системы, превзойти всякую замкнутую в себе позицию. Здесь, как и у Меца, наглядно выступает политическая функция Франкфуртской школы (у Меца — также функция Эрнста Блоха): вместо конкретной и нужной критики капитализма мы имеем критику «всех» систем, т. е. также и системы социализма. *Практически* это означает: коль скоро социализм не лучше, чем капитализм, то нам вообще не стоит бороться за социализм. Где же выход? Там, где в аргументацию вступает трансценденция. Опосредст-

вование веры современным мышлением состоит, таким образом, в «исторически открытом мышлении»[120].

Третий путь — это путь в «трансценденцию». *Ультракритицизм* всегда был *признаком христианского обоснования реакционного поведения:* мир настолько плох, что потусторонность является единственным реальным выходом. *Марксова критика религии не могла получить более убедительного подтверждения.*

Кризис церкви в сегодняшнем мире является исходным пунктом доклада Грегори Баума. Он считает, что необходимо по-новому упорядочить отношение церкви к миру. Церковь не есть более спасительное место в мире, который «сам по себе» чужд спасению. Мир индивидуальных прав в церкви происходит все-таки из нецерковного мира. У него училась церковь. Таким образом, следует демифологизировать церковь. Она многообразно связана с обществом, с политикой[121]. Нужно осознать эту связь.

Мы уже указывали, что, по Бауму, в прошлом церковь бессознательно отождествляла себя с прошедшими эпохами. Предположим на мгновение, что Баум прав в том смысле, что это отождествление происходило бессознательно. Но не следовало ли бы усомниться в этом? Если не поставить такой вопрос, то как избежать сегодняшней «бессознательности»? Факт, что ведущие теологи также и на конгрессе журнала «Консилиум», в эпоху, когда в порядке дня стоит переход к социализму во всем мире, дискутируют проблему внутрицерковной демократической структурной реформы и в своих демократических позициях в отношении общества движутся в лучшем случае на уровне капитализма периода свободной конкуренции, которого давно уже не существует. Разве этот факт не такая же бессознательность? Не является ли он еще одним показателем затяжного отставания от истории?

Церковь в понимании теологов, таким образом, более не является замкнутым обществом, которое можно определить, исходя лишь из него самого. Она выступает «открытой общностью, которая определена ее миссией в обществе»[122]. Необходима новая солидарность с обществом, в особенности «с теми группами в этом обществе, которые посвящают себя освобождению и умиротворению человека»[123].

Но этим вообще *ничего* не сказано. Нужно выяснить, *для чего, для какой цели* необходима такая солидарность: может быть, для того, чтобы ввиду неизбежного перехода на социалистические позиции приковать эту солидарность к буржуазно-либеральным позициям, которые сегодня перед лицом государственно-монополистической реальности сегодняшнего капитализма уже даже не иллюзорны!

Симптоматично то, что Баум называет в качестве конфликтных областей второстепенные — для нас, марксистов, в сегодняшних условиях борьбы — моменты: смешанные браки без особого на то разрешения, повторные браки, новые орденские уставы, светские профессуры. «Классово-нейтрально» звучат его слова, что «социальные критики уже столетие назад говорили об обесчеловечивающих тенденциях, заложенных в современном технологическом и бюрократическом обществе, короче: в технократии, и что в настоящее время эта критика радикализируется молодежным движением и многими мыслящими учеными»[124].

Откровенно говоря, все это ложь. Карл Маркс *никогда* не говорил, что технократия, или технология, или бюрократия являются субъектом, вызывающим современные общественные проблемы. Он, напротив, говорил, что классы, отношения классов к средствам производства являются тем субъектом, который, например, породил производные формы обесчеловечивающего применения техники. Другие социальные критики, которые сваливают проблему на бессубъектную и «бесклассовую» бюрократию, появились позже. Они-то и должны были парализовать марксистскую критику!

Затем Баум останавливается на двух важных областях жизни, с тем чтобы выработать в какой-то форме политическую позицию по отношению к ним. И здесь снова имеет место поразительное согласие с современными буржуазными и мелкобуржуазными оппозиционными движениями. На что ориентируется Баум? На мелкие группы. Просим понять нас правильно: мелкие группы фактически необходимы в борьбе против одиночества человека[125], против конформизма, ослабления подъема. Но пролегает ли путь из кризиса общества действительно через коммуны

хиппи и колонии художников, через психотерапевтическое движение, через подпольную церковь (какую церковь имеет в виду Баум: не ту ли, что пропагандирует пастор Вюрмбранд?). Но такая ориентация стабилизирует систему. Снова и снова оказывается, что церковь «изобретательна» и остается таковой лишь в одном: как обезопасить систему от пролетарской революции!

Центральная проблема, однако, фактически выглядит иначе. Речь идет об отношении *социального* аспекта революционного переворота нашего общества к *политическому*. Ориентация на мелкие группы, например на базисные группы и т. п., какой бы важной она ни была для стран, подобных Федеративной республике, где еще слабы освободительные силы, с одной стороны, усиливает политический потенциал, а с другой, ослабляет его, ибо эта борьба на уровне «базиса» и посредством децентрализованных групп не связана или еще не связана с борьбой на уровне политической власти.

Конечно, это происходит большей частью бессознательно, конечно, тут находит отражение факт, что защитники теории базисных групп еще не преодолели свое буржуазное или мелкобуржуазное идеологическое происхождение. Субъективно многие из них стремятся поколебать капиталистическую власть. Но совокупная система этого сегодняшнего капитализма (государственно-монополистически организованного капитализма), корни его политической власти, ее силы, равно как и ее слабости внутри этой системы, роль и функция такой власти в системе остаются вне рамок обсуждения. Остается неосознанным то обстоятельство, что из срастания власти монополий с властью государства следует более сильная политизация социальной борьбы, а с другой стороны, более острая конфронтация с политической властью при проведении действительных социальных реформ. Некоторые из придерживающихся концепции базисных групп «революционеров» видят, что такой капитализм многообразно продуцирует бесчеловечность. В силу этого капитализм отрицается. Они расправляются с ним *морально*. Отсюда вырастает мнение, что можно отказаться от дальнейшего анализа. Дело состоит лишь в борьбе против капитализма. Но подобная борьба потом проводится «всеобщим

образом». Борьба за социальный переворот, хотя и модифицированным по сравнении с анархизмом Прудона и Бакунина способом, фактически отделяется от борьбы за политическую революцию.

Так, в конечном итоге система остается неприкосновенной. Временные «решения», найденные на каком-то «островке» в капитализме, в конечном счете непостоянны, ибо нужно либо отказаться от воздействия с этого «островка» на существующую общую систему капитализма, фактически отказываясь от переворота, либо вступить в контакты с данной системой, вследствие чего действующие в ней общие законы ворвутся в «свободное пространство» «островка», разрушат само это «свободное пространство». Какой единственно правильный вывод следовало бы сделать отсюда? Переход на марксистские позиции в теоретическом и практическом отношении. Но именно этого-то перехода и не происходит. Мы имеем дело с псевдокритической болтовней, затрудняющей такой переход!

Баум и другие ораторы поднимают проблему нового осмысления роли сексуальности. Психоанализ, по их мнению, учит, что сексуальность играет не только биологическую роль, но является, напротив, истинно человеческим измерением. Действительно, имело бы большое значение преодоление отсталых представлений о сексуальности (впрочем, не только в области теологии и церквей). Но не нужно только скатываться к мифам Фрейда и Маркузе. Они возлагают ответственность за репрессивность и агрессивность на угнетение инстинктов [126].

Военно-промышленный капитал, крупный капитал, вообще может быть благодарным за такое отпущение грехов. При *таком* аналитическом подходе можно (и это с Маркузе фактически произошло) и в разгар маккартизма стать американским профессором и работать на средства из фондов Форда и Рокфеллера! Теоретико-культурные концепции Фрейда и Маркузе суть современные мифы, уже многократно опровергнутые. Центральная проблема обновления общества состоит не в том, чтобы начать реформу наших представлений и практики в области секса, каким бы необходимым ни было здесь преодоление пережиточных сексуальных табу [127]. Стремиться гуманизировать в первую очередь любовные отношения людей в мире, банальнейшей,

хотя и не проистекающей только из заторможенного мышления и заторможенных ощущений, повседневностью которого являются классы, классовый раскол, брутальнейшая война, охота за сверхприбылью, превращение в товары всех продуктов труда и рабочей силы, даже способностей, эмоций, любви человека, его духа, его чести, его совести, создание семьи в господствующих классах на основе отношений проституции и т. д. и т. п.,— значит затруднять революционный переворот.

Да, мы должны будем «делать» новый мир руками совершенно обычных, во многих отношениях извращенных капитализмом людей. Мы должны будем при этом бороться за осуществление духа солидарности в собственных рядах. И в то же время мы должны всегда помнить, что революция — это не прогулка, не «антиавторитаризм», ибо она подчиняет других воле революционеров, но что она в этих авторитарных аспектах может доставить «удовольствие» лишь тем, кто имеет садистские склонности и т. д. Но все это неизбежно, все это капиталистическое наследие и отчасти даже более того: наследие тысячелетней давности классовых антагонизмов; и лишь путем и посредством социальной революции мы создаем условия, при которых можно покончить с этим ужасным наследием.

И здесь, в идеях Баума о роли мелких групп в освободительной борьбе, суть дела состоит не в мнении того или иного докладчика; мы здесь имеем дело с целым течением в современной буржуазной идеологии. Об этом свидетельствует не только то, что на конгрессе и другие докладчики, например Ерсель [128], развивали аналогичную стратегию, но и то, что мы сегодня можем столкнуться с подобными концепциями повсюду в среде так называемых бездомных левых.

Обратимся к докладу Ганса Кюнга. С одной стороны, его способ изложения своей образностью производит большое впечатление и на нехристианина и, следовательно, сильнее действует на массы. С другой стороны, в его докладе объединяются ультрарадикальная критика и позитивность в отношении существующего порядка, наиболее выразительно выступает наркотическое действие религии. Сначала несколько подробнее рассмотрим ход его мысли.

Наиболее существенным моментом христианского благовестия он считает Иисуса. Он не был ни человеком священнического истэблишмента, ни политическим революционером, ни аскетом, ни набожным моралистом[129]. Отметим чисто негативный характер всех обозначений: негативная диалектика в духе Кьеркегора и Адорно. Иисус «ломает... все схемы, провоцируя правых и левых...»[130]. Для него существует лишь одна норма: «Благо человека»[131]. (Для нас, марксистов, почти каждый из цитированных здесь ходов мысли провокационен, поскольку он скроен имманентно системе.) Поэтому он порвал с наличными тогда законами, релятивировал священные традиции. Иисус выступал за любовь, которая набожна и разумна и никого не исключает, даже врага. Он стремился к «изменениям общества путем изменения отдельного человека»[132]. Поэтому он отождествил себя с «бедными бесноватыми» всех родов, с ненормальными, политически скомпрометированными, общественно отверженными, еретиками, с простым народом. Его деятельность, сопровождавшаяся поразительными поступками, была, таким образом, знамением грядущего, беспримерным вызовом существующему. Как личность, Иисус был сигналом. Стражи порядка должны были ликвидировать его. Он умер самой постыдной смертью и был при этом совершенно покинут богом. Но затем он восстал из мертвых и низверг своих врагов. Его путь был правильным. Именно крест, его смерть делают его ясным. Поэтому крест является центром его миссии.

Какое значение это имеет сегодня? Христианский гуманизм куплен ценою смерти: жизнь приходит из смерти. Христианское действие имеет смысл там, где должен капитулировать разум, «также и при бессмысленной нужде и вине»[133]. Но должен ли разум капитулировать перед Вьетнамом? Не противоборствуют ли тут «разум» прибыли, империализма и воля к свободе маленького народа? Где стоит Кюнг в этом вопросе? Нас не интересует его теодиция, которую мы как раз и рассматриваем. Он считает: нельзя совладать с мирскими проблемами, сделать излишним право, уничтожить власть[134]. Но Иисус превозмогает право и власть, «радикально их релятивирует»[135], делая тем самым человека гуманным по отношению к

человеку, так, что тот вместе с пиджаком отдает впридачу еще и пальто[136]. Но релятивирует ли Иисус также и Никсона и убитых во Вьетнаме детей? В *этом* ли состоит смысл религии? Не прав ли тысячу раз марксизм со своей критикой религии?

Красивые слова Кюнга нужно столкнуть с действительностью. Слова о жизни, которая приходит из смерти, стоят, однако, в опасном соседстве с идеологией, которая в 1933—1945 гг. причиняла вред не только Германии. Заключается ли суть дела при наших сегодняшних условиях в прояснении смысла христианского действия именно в той ситуации, когда должен капитулировать разум? Не имеет ли в действительности большую важность борьба с нуждой и виной, которые безусловно имеют *смысл,* а именно погоню за прибылью? Релятивирование права и власти во имя Иисуса — это релятивирование капитализма и социализма перед лицом бушующей во всем мире борьбы между двумя системами. Одна вещь стоит десять пфеннигов, а другая — грош. Это ориентирует на третий путь, ориентирует в сторону от постановки действительно центральных вопросов, которые встали перед всеми нами.

Такая ориентация на мифологический третий путь находит выражение и в следующих словах Кюнга. Миссия Иисуса «в буржуазном и в марксистском обществе» (такие нечеткие термины часто встречаются у Кюнга; они выдают его незнание марксизма.— *Р. Ш.*) «не является непосильной». Подобная миссия и проповедь не являются утешительным опиумом. «Намного радикальнее, нежели другие программы, она дает направление на земное и является изменением и там, где господствующие угрожают угнетением подчиненным, институции — личностям, порядок — свободе, власть праву»[137]. Такие ложные диагнозы, такое некритическое обращение с понятиями «власть», «право», «свобода», такая невзыскательная доброта — разве это не опиум для народа?

Церковь развивает свою активность с целью свести «неравных» воедино в «солидарности любви»[138]. Лишь тогда мы обладали бы ею: классовой гармонией между Фликом и эксплуатируемыми концерном Флика. Благовестие является духовным преимуществом, дает возможность «уже теперь... ворваться в человека то-

му, что при всем руководстве людьми в конце концов не может быть дано действием человека — ни прогрессом буржуазного общества, ни достижением бесклассового общества (снова показательное ложное выражение: какой марксист утверждает, что уже существует бесклассовое общество? — *Р. Ш.*), но может быть даровано совершенным богом...»[139].

Мы снова ставим вопрос: это ли не опиум? «Прекрасные видения» третьего пути и третьей цели должны заменить реальный путь из общественных проблем нашего времени. Это самый настоящий позитивизм. Пожалуйста, прямо это звучит таким образом: христианство «даже там обязывает своих приверженцев быть выдержанными, где дело не движется вперед, где ни социальная эволюция, ни социалистическая революция... не могут преодолеть конфликты»[140]. Это более конкретно, чем Будда, Моисей, Магомет, Маркс, Фрейд. Это христианское благовестие изменило мир, хотя недостаточно глубоко, но оно будет его изменять сызнова[141]. Тут действительно хочется воскликнуть: ну, спите спокойно дальше! Такую религию Гейне назвал «убаюкивающей». И с полным правом.

В заключение мы еще хотим остановиться на Иоганне Баптисте Меце. У общественности сложилось мнение о нем, как о человеке левых. Оправдано ли это мнение в свете его речи на конгрессе? Мец сначала говорил о послеидеалистической критике идеологии. Что он подразумевает под критикой идеологии, может быть, марксизм? Едва ли, поскольку он неожиданно выступает с утверждением, что «социология познания» все идеи и понятия, в том числе и идею и понятие бога, «определила и дешифровала с точки зрения социального интереса и социально-исторических взаимосвязей...»[142]. Божественное благовестие, правда, освобождает от этих общественных детерминант, но теология должна принимать во внимание общественные отношения и в данном смысле всегда с необходимостью является политической, даже если она не занимает политических позиций. Нужно отчетливо сказать об этом, чтобы воспрепятствовать «бесконтрольной и некритической идентификации церкви с определенными политическими идеологиями...»[143]. Мы, впрочем, считаем, что вообще не существовали такая бесконт-

рольность и некритичность, которые обыгрываются здесь в словах Меца. Например, что в истории христианских религиозных общин происходило с критиками подобного поведения?

На аргументации Меца лежит сильный отпечаток работы Герберта Маркузе «Структура инстинктов и общество» и представлений Блоха. Мец считает, что церковь репрезентирует «опасные воспоминания о свободе в «системах» нашего эмансипаторского общества»[144]. Это звучит весьма прогрессивно. Но взглянем поближе: что такое эмансипаторское общество? На 91-й странице Мец называет капиталистическое общество, на 92-й странице — развивающиеся страны. Социалистические страны обойдены стороной. Что это значит? Аргументация является многосмысленной. Во-первых, она может означать, что социализм не есть эмансипаторское общество, хотя и оно репрезентирует опасные — для кого опасные? — воспоминания о свободе; во-вторых, она может означать, что оно поэтому не является эмансипаторским обществом, поскольку оно не репрезентирует опасные воспоминания о свободе (более не или еще не?); в-третьих, она может означать, что капитализм поставлен под угрозу воспоминаниями о свободе, а в-четвертых, что социализм — это эмансипаторское общество, ибо он репрезентирует опасные (опять-таки для кого?) воспоминания о свободе. Если даже отвлечься от теоретико-культурных мифов Маркузе — Фрейда, которые стоят за приведенной аргументацией, то все равно здесь царит полная неясность, опять-таки под влиянием Маркузе и Блоха. Мец заявляет: христианство содержит известные антиципации будущего, созданные не имеющими надежды[145]. Оно является «опасным и освобождающим воспоминанием»[146].

Но какое христианство подразумевается тут: христианство Пьера Вальденса или христианство св. Доминика? Далее, не раскрывается ли здесь христианство в качестве средства для удовлетворения потребности в утешении? Это было бы прекрасным подтверждением критики религии, как ее проводил уже молодой Маркс. Согласно Мецу, подобные воспоминания прорывали заколдованный круг господствующего сознания, были перевернутыми мемориями, и церковь составляла их общественность.

Но это совершенно не соответствует действительности. Где бы ни поднималось революционное сознание, это совершалось не в церкви, но вне и против нее. И марксизм не является бессознательным, лишь доведенным до сознания христианством. Но в свете таких утверждаемых перевернутых христианских воспоминаний — поскольку предмет становится «непартийным» — «все политические порядки в принципе представляются порядками свободы, политический этос предустановленного порядка расширяется до политического этоса свободных перемен и изменений» [147]. Отсюда не далеко до утверждения, что церковь применяет свою критическую силу против всех тоталитарных режимов [148]. Но спросим, как это соотносится, например, с Франко и «Opus dei»? Церковь, по Мецу, обращается против всех идеологий линейности, одномерной эмансипации [149]. Что здесь значат слова: тоталитарный, одномерный? В итоге негативная диалектика Маркузе в руках Меца странным образом оказывается примиряющей, позитивной.

Не вызывает удивления и то, что он подчеркивает вторичные свободы, сочувствие, право на старость, свободу созерцания [150]. Дело доходит почти до политических извращений: «Кто... еще может разделять свое понимание свободы с теми, кто не умирает возвышенной смертью на самом переднем крае революционной борьбы..?» [151] Горько уже от этого, но во всей книге мы все равно не найдем ни единого слова о Вьетнаме, Анголе, Мозамбике. Или Мец так мало понимает в «иерархии ценностей», что смерть от рака легких на больничной койке (под присмотром медицины) кажется ему более достойной упоминания, нежели смерть в кровавых муках того творения, которое принимает всерьез «опасные воспоминания о свободе» не только христианского чекана? Какой вес в этом контексте имеет неясный выпад против псевдонейтральности церкви в отношении развивающихся стран? [152] Нам не следует забывать, что профессор Мец живет и преподает в стране, правительства которой много лет ежегодно выплачивали американцам миллиарды, миллиарды, служившие непосредственно войне во Вьетнаме. Не берутся ли они с фабрик, которые изготавливали гербициды для Вьетнама, из Федеративной республики? Можно ли об этом молчать,

если не стремиться как-то общо, необязательно высказываться по вопросу об освободительной борьбе?

Мы считали необходимым связать наше сообщение о конгрессе, организованном журналом «Консилиум», с более основательной полемикой. Она была, нужно признать, местами очень жесткой. Наверное, она вызывает протест со стороны иных прогрессивных католиков, которые скажут себе, что ввиду общего положения в католической церкви представляемая «Консилиумом» позиция уже особенно прогрессивна. Но это показало бы лишь, насколько глубок конфликт в политической области между католическими и марксистскими силами, выступающими за прогресс в современном мире. Это показывает, насколько принципиально и широко должна проводиться политическая дискуссия между названными лагерями. И прежде всего критика показывает, что нет никаких оснований вычеркивать хоть одну букву из марксистской критики религии. Но как же обстоит дело с сегодняшней протестантской теологией?

3. МАРКСИЗМ И НОВЕЙШАЯ ПРОТЕСТАНТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Обратимся теперь к тенденциям в развитии новейшей протестантской теологии.

Христианство на протяжении своей почти двухтысячелетней истории неизбежно должно было приспосабливаться к новым общественным отношениям. Само возникновение протестантизма объясняется из такого исторического перелома, ибо протестантизм является в первую очередь формой христианской религии, которая понадобилась в условиях формирующегося капитализма с его высшими ценностями свободы личности и национальной свободы и независимости [153].

Это не значит, что католицизм после Реформации со своей стороны не приспосабливался к капиталистическим условиям развития. Это также не значит, что протестантизм с его возвращением к дофеодальным элементам христианства, которые он поворачивает против феодализма, свободен от положений, которые входили в коллизию с определенными капиталистическими отношениями. Но мы не имеем возможности рассмотреть данное положение вещей более детально.

Либеральная протестантская теология

Набравшееся сил бюргерство в свою революционную эпоху было уже более не протестантским, но открыто антирелигиозным. Под ударами буржуазного материалистического просвещения и применяясь к общественным условиям, отмеченным сильным онаучиванием картины мира ведущих сил буржуазии в обществе, протестантизм — в форме либеральной теологии — тоже принял облик, соответствующий этому онаучиванию. Научные методы, в особенности методы филологии, исторического исследования, были применены к изучению даже собственной религии, но применены с намерением обезопасить от научной критики «подлинное» ядро религии.

Из теологической сферы следовало исключить все, что не принадлежит к сущности религии, но это существенное ядро само должно остаться недоступным для научной критики.

Для образования либеральной теологии существенными были не только быстрые успехи науки, но еще и вторая точка отсчета. Упрочившаяся буржуазия заняла позитивную позицию в отношении формирующегося буржуазного порядка. Следовательно, она нуждалась в теологии, именно либеральной, которая изыскивала бы позитивное примирительное отношение к буржуазно-капиталистической действительности.

Теология и религиозность, которые должны были стать, с одной стороны, в столь высокой мере «научными», а с другой стороны, пробуржуазными, были приемлемыми в лучшем случае, конечно, для «образованных» и поддерживающих систему сил. Церковь, у которой теология принимала такой вид, не могла добиться действительного влияния на народные массы. Подобная теология должна была отчуждать от себя массы, особенно в условиях повседневной нужды возникавшего в массовом порядке пролетариата, экономических кризисов и других глубоких общественных потрясений.

Но даже для набожных селян такая теология должна была стать камнем преткновения; слишком многое из мнимонеотъемлемого достояния христианства было выброшено за борт этой либеральной теологией. В итоге Библия представала как простая книга для

чтения по этике. В качестве сердцевины христианства у этой либеральной теологии остались сверхчеловечески обоснованная мораль и чувство противоречия между индивидуумом и миром, между конечностью индивидуального человека и его стремлением преодолеть эту конечность. Как ни крути, но от христианства тут осталось очень мало [154].

Как ярко выраженные клерикальные, реакционные силы, так и люди «народной церкви» нуждались в совершенно ином, более доступном массам и с большей готовностью идущем навстречу их потребности в утешении, христианстве. Эти, право же, разнородные тенденции все-таки вызвали появление направленного против либерализма в теологии движения, сущность которого состояла в акцентировании полной инаковости, инородности религиозности вместе с ее субъектом (или объектом) по сравнению со «светскими науками».

Общий кризис капитализма и протестантская теология

Самое позднее — во время явного наступления кризиса империалистической системы распалась и эта форма религии. Общий кризис капитализма, полногласно возвещенный первой мировой войной и Октябрьской революцией, отчетливо показал, что мы переживаем период глубоких социальных переломов, совершая при этом социальный перелом принципиально иного качественного характера, нежели тот, что был присущ всем другим революциям. Если в прошедших революциях перед институционализированным христианством, т. е. перед церквами, каждый раз вставал лишь вопрос о выработке такой установки к новому обществу эксплуатации и угнетения, чтобы можно было сохранить социальные функции религии как инструмента для охраны эксплуатации и угнетения, то сегодня церковь стоит перед совершенно другим вопросом.

Впервые созрели общественные условия, при которых становится возможным, а в социалистических государствах совершено освобождение народов от эксплуатации и угнетения; и особенностью этой борьбы является тот факт, что в ней участвует все больше тру-

дящихся, придерживающихся христианской и другой религиозной веры. Попытки церкви приспособиться к реальному историческому процессу в этих принципиально новых условиях и сохранить при этом в силе социальные функции религии являются принципиально бесперспективными. Отсюда проистекает глубоко идущий кризис религиозного сознания и его институционализации, т. е. церквей. Вся современная теология тем или иным образом, сознательно или бессознательно обусловлена характером эпохи, в которую мы живем, всеобщим кризисом капитализма, стоящим в порядке дня переходом к социализму во всемирном масштабе.

Это справедливо как в отношении отъявленных форм теологической реакции, так и в отношении политически прогрессивных теологических течений и попыток антиципации, духовного предвосхищения того, что ждет верующего человека.

«Первая мировая война расшатала *базис,* на котором преимущественно мыслила евангелическая теология»,— пишет «Карманный словарь религии и теологии»[155]. У изголовья новой теологии стоит «крах буржуазно-идеалистического мышления XIX в.», пишет Царнт[156], утрата иллюзии «благополучного» буржуазного мира, происшедшая в августе 1914 г. в умах Карла Барта, Эмиля Бруннера, Пауля Тиллиха, Карла Ясперса. Барта мучил вопрос, как можно быть священником в таких условиях. И его знаменитая книга о «Послании к римлянам» апостола Павла, вышедшая в 1919 г. и задуманная как попытка остановить христианской любовью «круговорот от злого к злому, от реакции к революции», фактически была — конечно, неосознанно для него самого — духовным размежеванием с Октябрьской революцией[157].

Хотя нам следует понимать всю теологию последних десятилетий как реакцию на проблемы общего кризиса капитализма, Октябрьскую революцию, проблемы перехода к социализму во всем мире, но было бы совершенно неверным шагом принять защищаемую некоторыми политически-гуманистично реагирующими силами ту концепцию, что прогрессивные силы приобрели наибольшее значение внутри евангелической церкви по сравнению с другими христианскими конфессиями. Известно, что обе церкви, католическая и

евангелическая, выступали с махровых контрреволюционных позиций и даже прокладывали путь к фашизму и войне.

«Диалектическая теология»

Теологически-теоретическим выражением упомянутого кризиса в протестантизме было явление, которое сегодня носит имя «диалектической теологии». Последняя является теологией мира, ложным сознанием мира, который треснул по всем швам. Первая мировая война разрушила иллюзии либеральных теологов. Предательство социал-демократического руководства в начале первой мировой войны ознаменовало также кризис социал-демократически ориентированного религиозного социализма. Под тяжестью этого удара множество ведущих пасторов и теологов пришли к идее, что для апокалиптического времени необходима апокалиптическая вера. Либеральная теология была настолько пустой, что для тех, кто не хотел перейти к атеизму, нужна была совершенно другая форма теологии. И коль скоро время было таким отчаявшимся, то именно вера должна была взлелеять новую надежду. Опираясь на известные традиции как в католической церкви, так и в протестантизме, на традиции, отмеченные, например, именами Тертулиана и Кьеркегора, Карл Барт, Эмиль Бруннер, Эдуард Турнейзен прежде всего создали новую, диалектическую теологию.

В наших целях мы можем следующим образом обобщить ее важнейшие высказывания [158].

В отличие от (прежде всего) католической теологии, которая от человеческого, земного перебрасывает мост к богу, нужно исходить из того, что принципиально не существует никакого отношения между человеческим и божественным [159]. Человек перед богом — ничто. Бог недостижим для человека, абсолютно отличен от него самого.

Бог и человек, бог и мир так далеки друг от друга, что «мирская» теория и критика вообще не могут достигнуть бога. Мы имеем дело с абсолютным разрывом между миром и богом, так что не может быть установлено какой-либо связи между обеими областями. Бог других теологий, бог, возникающий благодаря свя-

зи человека и потустороннего, является — по мысли представителей диалектической теологии — тем богом, в которого совершенно точно попадет критика Фейербаха и Маркса.

Таким образом, следует вести борьбу против всякого рода теологии, которая намеревается с помощью заключений по аналогии и абсолютизации существенных свойств человека перейти от земного к божественному. Такая теология фактически является обожествлением человека, т. е. язычеством.

Либерализм в теологии тоже язычество, ибо он, по существу, привел к примирению религии и мира, ибо он подчинил религиозные концепции критериям филологических и историко-критических методов. Единственно действительное соединение человека с богом состоит в отрицании всего земного и человеческого. Бог — это антитезис, парадокс. Следовательно, отношение человека к богу необходимо носит кризисный характер. Это одновременно значит, что человек обретает доступ к такому богу только в результате глубоких, им самим пережитых кризисов. Отсюда следует также, что задача религии не может состоять в примирении с миром. Напротив, дело заключается в том, чтобы изменить этот мир [160].

Из подобной диалектической теологии вытекают некоторые немаловажные следствия, которые вывели сторонники Барта. Поскольку наука и техника занимаются, собственно, не областью религиозного, богом, но земным миром, постольку можно установить вполне позитивное отношение к науке и технике. Теология должна, однако, определенно остерегаться тем или иным способом входить в братский союз с наукой и техникой. Материалистическая философия есть философия этого мира. Между этим миром и его философией, т. е. материализмом, с одной стороны, и христианской религией, с другой, пролегает непроходимая пропасть, и тут вообще не остается возможности для того, чтобы материализм и материалистическая критика религии каким-то образом попали в понятое таким образом христианство.

Полемика христиан против материализма является поэтому совершенно излишней и даже ложной. Если они вступали в полемику, то они признавали, что бог может быть уязвлен материалистической философией.

(Диалектическая теология ошибочно полагает, что она может спокойно наблюдать за атаками на религию.) Все исторические битвы вокруг религии в своей основе относительны: они не затрагивали действительную религию, действительного бога. Прежняя критика религии, в особенности марксистская, является полностью верной, ибо она касается религии, которая представляет собой человеческое произведение. Марксизм и его предшественник Фейербах с полным правом нападали на антропоморфный характер этой ложной религии, этой ложной теологии. Но истинный бог и Библия возвышаются над этой критикой, заявляют теологи.

Когда прежняя, в первую очередь марксистская, критика религии выступала против языческого бога, обожествленного человека, то она якобы стояла с некоторой точки зрения даже ближе к действительной теологии, нежели прежние теологи. Указанная критика помогла действительной теологии освободить сущностное ядро действительного христианства. Если марксистская критика религии и умертвила бога, то она умертвила бога, который был человеческим произведением. Но действительный бог, бог христианства остался для нее недоступным, полагает диалектическая теология.

Теология Бультмана[161], получившая известность под модным наименованием «демифологизации», не является теоретическим прогрессом, как полагают поверхностные знатоки его теорий. Бультман отходит от Барта не потому, что Барт отказывается от историко-филологических методов либеральной теологии — это было бы как раз прогрессивным мотивом,— но потому, что он хотел использовать и использовал историческое релятивирование Библии для оправдания религии в стиле онтологии Хайдеггера: мифология говорит «мирским» языком (в терминах Хайдеггера — «неподлинным») о «немирском» (по Хайдеггеру, о «подлинном»). Посредством интерпретации в духе экзистенциальной философии Хайдеггера «демифологизация» должна отделить теологически существенное от мирского. За библейскими или историческими явлениями, относительными, облаченными в мифологические формы (за «сущим», в смысле Хайдеггера), сокровенно действует божественная сущность («бытие», в смысле Хайдегге-

ра). Теология Барта ориентировалась на «экзистенциализм» Кьеркегора, теология Бультмана — на «экзистенциализм» Хайдеггера. Это — противоположность внутри одинаково субъективистской и реакционной философии, которая в период общего кризиса капитализма выражает основные настроения буржуазных и мелкобуржуазных слоев.

Прежде чем перейти к критике данных концепций, мы хотим только сказать, что теология Барта получила дальнейшее развитие у одного из его учеников, замученного нацистами Дитриха Бонхёффера. Бонхёффер [162] пришел к правильному выводу, что история религии — это история отступления религии перед наукой. Массы антирелигиозны. Христианин, если он хочет быть понятым массами, должен, следовательно, объяснять христианство в нерелигиозном смысле. Исчезла традиционная готовность масс истолковывать или понимать свои проблемы, опираясь на религию. Бог, как рабочая гипотеза, исчез из их сознания. Он уже больше не есть Deus ex machina, вступающий в свои права там, где наука или сами люди встают перед какими-либо нерешенными проблемами. Продолжают существовать лишь немногие области, подобно потребности индивидуума в утешении при тяжелых ударах судьбы, которые могут послужить поводом для обращения людей к богу. Но придет время, и человек научится разрешать эти проблемы без бога. Итак, необходимо атеистически изложить христианство для атеистов.

Мир стал взрослым [163] и больше не нуждается в божественной опеке. «Человек научился во всех важных вопросах обходиться самостоятельно, без обращения за помощью к «рабочей гипотезе: бог»» [164].

Люди и без бога справятся с проблемами вины, страдания и смерти. Неправда, «что только христианство имеет к ним ключ» [165]. Бонхёффер указывал на то, что человек лишь в общности с другими людьми приходит к себе, перестает быть фрагментом [166]. Он уразумел, что незнание, полагающее на границах нашего знания бога в качестве «затычки» [167], составляет источник религии. Но он не сумел распознать социальные корни религии. Он выступил против этого «бога затычки», теряющего свои качества вместе с прогрессом науки: «Для меня стало совершенно ясно, что нельзя бога заставлять ис-

полнять функции затычки для нашего несовершенного познания; ибо если впоследствии — что, очевидно, неизбежно — границы познания раздвинутся еще шире, то вместе с ними все дальше отодвинется бог, который в соответствии с этим находится в своем перманентном отступлении. Мы должны найти бога в том, что мы познаем, а не в том, что мы не познаем...» [168] Бонхёффер, таким образом, требует веры, которая могла бы не вступать в конфликт с наукой. ««Потусторонность» бога не составляет потусторонности нашей познавательной способности... Бог потусторонен в гуще нашей жизни» [169]. Итак, Бонхёффер требует познавать мир, законы природы и — тут он поднимается над неокантианством — «законы, в соответствии с которыми мир живет в науке, обществе и государственности, искусстве, этике, религии и справляется с самим собой» [170].

Обратимся теперь к критике концепций «диалектической теологии».

К критике «диалектической теологии»

Кое-кто может задать нам вопрос: действительно ли необходимой является для марксистов борьба с религией? Не совершают ли марксисты большой ошибки, выступая против религии? Не выражает ли эта борьба неявным образом тот факт, что марксисты не освободились от религии? Марксисты, видимо, внутренне так мало рассчитались с религией, что снова и снова должны бороться с нею, хотя им, собственно, следовало бы сказать: оставим ее в покое. Довольно того, что марксисты изменяют мир, порождающий религиозное сознание. Если будут устранены условия, продуцирующие нуждающегося в религии человека, то религия отомрет сама по себе.

В данном аргументе верно то, что для нас размежевание с религией подчинено конкретной классовой борьбе, борьбе против системы эксплуатации и угнетения человека человеком. Но борьба против этой системы является тем успешнее, чем яснее понимание действительных общественных условий существования, развития и гибели этой системы у действующего человека. Если бы религия была только результатом интеллектуального обмана, как считали некоторые бур-

жуазные просветители, или если бы она была только бессмыслицей, то уже лишь постольку в рамках подобной возможности она была бы серьезным препятствием в освободительной борьбе человека и только в силу названных причин нужно было бы бороться против нее.

Но религия не результат духовного обмана и не просто бессмыслица. Она непременно отражает отношения человека к действительной природе и действительному обществу. Но она ложным образом отражает указанные отношения и тем самым искажает смысл жизни и деятельности во имя жизни, исполненной смысла. Это фактически тормозит освободительную борьбу и делает необходимым размежевание с религией, ибо мы хотим вести освободительную борьбу как можно более успешно.

Обоснуем данный упрек более детально.

Барт и другие усматривают корень религии в неспособности овладеть индивидуальными кризисами и прорывающейся в них человеческой потребностью в утешении. Сказанное, правда, хорошо укладывается в изложение корней религии, которое молодой Маркс, следуя Фейербаху, дал в рассмотренном выше «Введении» к критике гегелевской философии права; и нужно обратить внимание на то, что религия здесь вполне связана с человеком, имеет человеческий исток также и в «диалектической» теории Барта. Однако Бонхёффер обращает внимание на то, что и подобный базис для религии является слишком шатким. Следует считаться с возможностью такого развития индивидуального сознания в научных формах, что оно позволит удовлетворить нерелигиозным способом потребность в утешении, которая должна появиться перед лицом индивидуальных кризисов и катастроф [171].

Фактически буржуазный общественный порядок углубляет — на основе частной собственности на средства производства и опирающихся на нее раскола и конфронтации людей между собой — уже до этого наметившуюся тенденцию: каждый собственник на средства производства видит в другом своего конкурента, который, так таковой, угрожает основам его существования. Лишенные собственности — тоже враги, ибо они составляют эксплуатируемый и угнетаемый имущей буржуазией класс. Так развивается индивидуализм, который в ближнем видит границу собственных прав

и собственной свободы, отрицание собственного Я. На этой основе развиваются возвеличивание отдельного индивидуума и волчья мораль буржуазного общества.

Отношение индивидуума к другим людям переживает глубокий кризис. Действительная человеческая общность невозможна в своих устоях, но необходима для того, чтобы сделать возможной вообще человеческую жизнь. Мы имеем дело с объективно обоснованным глубоким кризисом индивидуума и общности. Обособление индивидуума, представляющее собой одновременно его душевно-духовно-культурное обеднение, отбрасывает его к голому Я во всех фундаментальных вопросах собственного существования. Уже не в общности с другими людьми, уже не в факте, что он живет в этом потоке человеческой общности, составляет ее часть, что общность переживает его, что он благодаря своей деятельности в общности и для общности переживает в ней свою смерть,— индивидуум видит смысл своего существования, но он воспринимает это существование с самого начала затененным неопровержимым фактом собственной конечности, смерти, истолковывает свое существование с самого начала трагически. Буржуазно-индивидуалистический человек уже более не способен обрести естественное и общественное отношение к природно-общественным проблемам. Он уже более не способен воспринимать естественным и общественным образом естественно и общественно обусловленные кризисы, не способен к попыткам познать их средствами естественных и общественных наук, устранить по возможности их корни и таким способом подойти к проблеме овладения кризисами.

Если ранние, еще революционные, буржуазные теоретики и поэты видели свою задачу в том (особенно ясно это выражено в «Фаусте» Гёте и «Феноменологии духа» Гегеля), чтобы жизнь и развитие отдельного человека, включая его трагедии, поставить во взаимосвязь с человеческой общностью, которая в общем и целом движется вперед также и через трагедии, то буржуазно-индивидуалистический человек гибнущей капиталистической системы видит только кризисы. Кризисы повсюду: кризисы системы, кризисы науки, кризисы религии, кризисы индивидуума. Подобный индивидуум при этом абсолютизируется в подлинное «существование», так что в конце концов мы имеем дело

с «кризисами существования» там, где имеет место только кризис капитализма.

Хотя коммунистическое, бесклассовое общество никогда не сможет изжить из мира все индивидуальные кризисы и трагедии и не будет застраховано также от общественных неудач, но оно все в возрастающей степени будет сознательно стремиться к познанию тех природных и общественных условий, которые могут помочь избежать и, если это невозможно, овладеть такими кризисами и трагедиями. Но именно поэтому в бесклассовом обществе будут все больше отмирать точки приложения потребности в религиозном утешении, которые, несомненно, еще выявляются в сегодняшних условиях при указанных кризисах.

Таким образом, если Барт ищет «решения» кризисов в религиозной иллюзии и тем самым движется, не выходя за рамки религии, подвергнутой критике Марксом, если он именно здесь демонстрирует, как значительно религия является ложным сознанием, ложной формой духовного освоения и овладения миром, если он именно в этом пункте совершает удвоение мира (причем земное выступает миром кризиса, а небесное — свободным от кризисов миром), то марксизм ориентируется на овладение земными кризисами на земле; он отвергает как ингуманное бегство от земных кризисов в иллюзорный, небесный, свободный от кризисов мир.

Данную проблему можно более подробно рассмотреть также и с другой стороны.

Не подлежит сомнению, что социальная жизнь невозможна без определенных межчеловеческих отношений, которые могут быть не только непосредственными отношениями по поводу производства. Так, например, исторически развилась область этики и морали. Религиозные люди часто считают, что без религии, без веры в возвышающуюся над историческим процессом, над релятивирующей деятельностью человека сферу невозможны действительная этика и мораль. Сообразно классовой принадлежности таких людей на основе подобных представлений затем вырабатываются и религиозно обосновываются этические и моральные нормы, которые мотивируют защиту существующего порядка или также борьбу против него. Но подчас речь идет и об этике и морали, которые насто́ль-

ко абстрагируются от исходных исторических и общественных условий, что эти исходные условия едва ли можно вообще распознать, т. е. речь идет об этике и морали, которые, как правило, применимы к конкретным общественным отношениям лишь в той мере, в какой они годятся для ниспровержения господствующих отношений в результате смягчения некоторых самых скверных зол. Уже факт возможности сформулировать на основе религии как стабилизирующую систему, так и системнокритичную этику и мораль показывает относительный, исторический, классовый характер подобных моральных норм. Стоя на почве такой морали, в конечном счете невозможно составить некоторое мнение о том, на стороне какого из двух борющихся между собой классов находится историческая правота. Отсюда следует: прав тот, кто в данный момент сильнее.

Мнимовнеисторическая и не зависимая от человека мораль, следовательно, является сугубо земной.

Люди фактически уже развили формы взаимоотношений между собой раньше, чем могла возникнуть религия. Подобные формы межчеловеческих взаимоотношений сами детерминированы материальными условиями жизни человека; вопреки ложным теориям агрессивности человек именно вследствие своих неспециализированных задатков, своей слабости в отношении всех естественных врагов должен был с самого начала установить кооперативно-солидарные способы поведения. Теория агрессивности некоторых из современных психоаналитиков и исследователей поведения, опирающаяся на определенную концепцию сексуальности, неверна не только в отношении человека, она неверна даже в отношении существующих сегодня приматов. Агрессивность имеет историческое, относительно позднее происхождение, связана с образованием классов, эксплуатацией и угнетением человека человеком. Данный вывод справедлив и для так называемого инстинкта обладания, для принципа конкуренции, для эгоцентризма сегодняшнего, буржуазно-индивидуалистически изуродованного человека.

Классовая мораль рабочих, напротив, имеет прочные, материальные основания. Классово-сознательный рабочий самоотвержен, готов к жертвам, солидарен не из великодушия, но в силу своего того обстоятельства,

что один он в системе капитализма бессилен, что лишь в солидарной общности с другими, лишь при самоотверженности в этой солидарности, лишь при готовности отдельного человека к самопожертвованию для блага общности он способен добиться победы над капитализмом. Где рабочему классу недостает этих моральных качеств, там сами рабочие проигрывают в повседневной экономической и социальной борьбе. Сами потребности борьбы формируют у рабочего класса определенные моральные качества. Чтобы обосновать этику и мораль рабочего класса, не требуется религии.

Аналогичным способом можно, исходя из частной собственности, из права наследования, прояснить проблемы господствующей сегодня сексуальной морали, проблемы неравноправия между мужчиной и женщиной. Фридрих Энгельс исчерпывающим образом высказался по этому поводу в своем труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

Мораль, как она сегодня выступает в рамках различных классовых сил, можно без остатка объяснить с помощью историко-социальных наук. Для этого не нужно привлекать религию. Напротив, попытка религиозного обоснования морали и этики очень часто оказывается методом маскировки и поддержки классовых интересов господствующих и эксплуататорских классов религиозными средствами. Здесь хорошо видно, что религия, как ложное сознание, может оказывать вредоносное действие в освободительной борьбе и почему мы, марксисты, призваны бороться с религией.

Сказанное подводит нас к более детальной критике теологии Барта. Диалектическая теология создает впечатление действительного разделения между миром и богом. Но возможно ли такое действительное разделение, при котором, с одной стороны, мир отдается материалистической философии и науке и одновременно от него отделяется совершенно отличная, автономная, в конечном счете божественная, т. е. более высокоценная, действительность?

Не существует материалистически ориентированной науки о мире, если существенные взаимосвязи этого бытия транспонируются в потусторонность. Скорее всего, мы имеем дело, по существу, с позитивистским понятием науки, выступающим здесь в религиозной оболочке.

В современной протестантской теологии мы как будто встречаемся с восстановлением тезиса противника Фомы Аквинского, Сигера Брабантского[172], тезиса, что существуют две истины и, следовательно, два способа познания. Это восстановление имеет свой фундамент в диалектической теологии Барта, в его диалектическом противоположении человеческого и божественного.

При обсуждении данного положения вещей не нужно забывать о том, что теология Сигера Брабантского, его теория двух истин, была создана в эпоху, когда в лоне феодализма образовалась раннебуржуазная форма культуры и идеологии. Не нужно забывать о том, что в указанной теологии находила выражение борьба нового, раннебуржуазного, со схоластической теологией эпохи феодализма; что раннебуржуазные силы в этой теологии, в теории двух истин и двух способов познания, искали пути, на котором они могли бы освободить от пут схоластики начавшее развиваться естественнонаучное исследование. Сегодняшнее восстановление теории двух истин имеет прямо противоположный смысл: под предлогом предоставления свободы научному исследованию спасти для теологии оставшиеся области, причем между Бартом и Бонхёффером наличествуют явные противоречия в вопросе спецификации подобных оставшихся областей.

Правда, бесконечная дистанция между человеческим и божественным облегчает Барту критику традиционно проводимого христианскими силами оправдания капиталистической системы с ее милитаризмом, хотя это выступление последовало во время — сразу после первой мировой войны,— когда критика капитализма была вполне модным занятием. С методологической и философской точек зрения за ним стоит прежде всего реактивирование так называемой качественной диалектики Кьеркегора, которая позднее завоевала признание в складывавшемся экзистенциализме. Бог Барта — это бог Кьеркегора. Такая диалектика, поступаясь взаимосвязью количественных и качественных моментов развития, философски обосновывает агностицизм. Остаток составляет — для всякой теологии неотторжимый остаток — недоступная для познания, аргументативно не рассматриваемая, закрытая для научного анализа область. С теологией Барта, таким обра-

зом, связана социальная бесперспективность, и смыкающееся с нею политическое действие клеймится, как релятивизм.

Отказ от диалектической взаимосвязи количественных и качественных изменений, или в политических терминах: от диалектической взаимосвязи реформы и революции,— свойствен реформизму и ультралевому или анархистскому путчизму. Этот отказ является *чисто буржуазной позицией.* Он отмечает как бернштейнианство, так и всю Франкфуртскую школу или «критический» рационализм. Он отмечает также следующих за Кьеркегором экзистенциалистов, к которым принадлежат Маркузе, Барт, затем Шоль, представитель «теологии революции», которую мы еще рассмотрим.

Подобную негативную или качественную диалектику Барта можно легко опровергнуть логически. Если между двумя различными качествами нет ни генетических, ни структурных взаимосвязей, то откуда мы что-то знаем о существовании второго качества? Откуда вообще мы знаем, что живем в некотором качестве? Это ведь уже предполагает знание первого качества, знание его границ. Более того. Это даже предполагает, что мы — сообразно тенденции — судим о первом качестве уже с внешней для подобных границ позиции, исходя из второго качества. Итак, хотя мы существуем в первом качестве, но рассуждаем мы именно в этом случае уже с платформы второго качества. Следовательно, второе качество уже коренится в первом, вследствие чего качественная диалектика Барта рушится в самой себе [173].

Барт мог бы говорить о своем втором качестве — строго говоря, даже это не является возможным — лишь в смысле той негативной теологии, которая была развита в высокой схоластике и тогда была столь же прогрессивна, сколь и упомянутая выше теология Сигера Брабантского. Эта негативная теология говорила с полным правом, что мы не можем ничего знать о боге. Данное положение она выводит из тезиса, что бог, если бы он существовал, превосходил бы все человеческое. Следовательно, божественные свойства мы можем определять только посредством отрицания конкретных человеческих свойств. Если человек смертен, то бог бессмертен и т. д. Бог — это нагромождение

чистых негаций, отрицаний. Но по всем правилам логики набор негативных суждений не есть определение.

Применение понятия диалектики в подлинном смысле к теологии Барта является недопустимым. Что за отрицание применяет Барт? Отрицание, которое не делает возможным связь между различными качествами, неопределенное отрицание, отрицание, которое лишь разрушает существующее при данных обстоятельствах, лишь вычеркивает, уничтожает его, это отрицание формальной логики. Лишь в формальной логике подвергнутому отрицанию суждению противостоит бесконечный универсум всех других суждений. Но как раз поэтому непозволительно сводить воедино подвергнутое отрицанию определение и контрадикторную по отношению к нему сумму всех других суждений, принимать их одновременную значимость. Это фундаментальное прегрешение перед формальной логикой. И именно это фундаментальное прегрешение перед формальной логикой, включение *логического* отрицания в диалектику составляет теоретико-методическое основание «диалектической» теологии, которая, следовательно, и в своих основаниях является логико-методически глубоко ложной и абсурдной.

При изложении марксистской теории религии мы уже обратили внимание на то, насколько необходимо не останавливаться лишь на обсуждении историко-материалистической проблематики, но разрабатывать также проблемы диалектики природы, материального единства мира, чтобы дать связную марксистскую критику религии [174]. Это обстоятельство снова обнаруживается также и тут, ибо лишь путем ясной разработки вопроса о материальном единстве мира мы можем научно убедительно выступить против заложенного в теологии Барта удвоения мира. В той мере, в которой мы показываем, что в рамках материального единства мира всегда существуют проблемы и области, которые мы еще не познали, и что для бесконечно развивающегося познания человеческого рода не является принципиально невозможным достижение всех этих областей, мы одновременно опровергаем бартовское разделение мира на две части, одна из которых познаваема, а другая непознаваема.

Что же касается различения между религией и христианством в теологии Барта, которое сегодня столь упорно отстаивается многими из его учеников и сторонников, то мы должны сначала обратить внимание на чисто вербальный характер подобного различения. Нам совершенно безразлично, придерживаются ли христиане мнения, что они имеют дело не с религией, но с верой. Единственно существенным для нас является следующее: нельзя деисторизировать христианство так, как это делает Барт со своей диалектической теологией. Христианство возникло исторически. То же верно и относительно Библии. Можно показать, и марксистские исследователи всегда предпринимали подобный анализ, что христианство есть иллюзорное творение исторического человека и в этом отношении так мало отличается от других религий, что оно постоянно заимствовало у них пригодные для себя элементы.

Если Бонхёффер по видимости и расстается с трансцендентным характером центра религии, то, с одной стороны, он доводит до абсурда учение Барта, а с другой, он переносит бога внутрь этого мира, точнее, внутрь субъекта. Конечное пристанище бога — это субъективное переживание человека. Мы сталкиваемся с субъективно-идеалистическим обоснованием религии; с обоснованием, в соответствии с которым бог не существует как личность вне или внутри мира, не выступает его перводвигателем; с теологией, для которой мир не должен иметь временное начало, в которой он не затыкает пустот на границах нашего теперешнего знания. Для этой теологии бог — снова мы имеем дело с апелляцией к схоластике, на этот раз, правда, к менее известному тезису Фомы Аквинского — играет скорее роль перманентного творца мира. Данная теология в своих наиболее развитых формах сегодня уравнивает себя с развитием, с историей, с движением.

И для этого рода обоснования теологии на самом деле не остается свободного места. Доказательство *материального единства мира,* доказательство материалистически-монистического характера детерминизма, разработка противоречия между верой в чудеса — ибо перманентное творение было бы постоянным нарушением законов природы — и законосообразностью

природных и общественных процессов опровергает также и этот способ обоснования религии. Когда речь заходит об обосновании религии движением, то мы должны обратить внимание на факт, что движение есть способ существования материи, что оно проистекает из внутренних, диалектических противоречий самой материи. Что же касается антропологического обоснования религии, с которым мы встречаемся в тезисах Бонхёффера, Робинсона и других, то субстанцией их аргументов остается указание на межчеловеческие отношения, подобно любви, на эмоции вообще. Это выглядит как отступление к фейербаховской религии любви. На самом деле, конечно, тут нет отступления к Фейербаху, у которого любовь носила конкретно-биологический, сексуально-телесный характер. У Барта, у Бультмана, у различных приверженцев «диалектической теологии», а также «историко-критической, либеральной теологии» современности «любовь» в действительности является экзистенциалистским понятием.

Явление, которое теологи так охотно и в несексуальном смысле называют любовью, поскольку оно не сводится к субъективистским мифам, своим базисом на самом деле имеет то обстоятельство, что человеческий род не мог вести жестокую борьбу за существование в долгий период предыстории только на основе первичных кооперативных и солидарных отношений между людьми: биологически не специализированное, уступающее каждому естественному врагу в физической силе, выносливости, быстроте, обделенное естественным оружием, подверженное испытаниям природы, человечество в этот долгий период не могло первично развить агрессивные способы поведения — как это вдоль и поперек расписывают некоторые «исследователи поведения» и психоаналитики,— с их помощью оно чрезвычайно быстро истребило бы себя. «Излишество» действительной агрессивности человечество могло «позволить» себе лишь на относительно поздней ступени своего развития.

Отметим, между прочим, что современные исследования приматов не подтверждают опирающуюся на Фрейда и его учеников болтовню об обусловленной сексуальными инстинктами агрессивности человека [175]. Именно классовое общество деформировало людей таким образом, что солидарные, кооперативные межче-

ловеческие отношения и соответствующая им мораль были оттеснены волчьей моралью. Конечно, вполне возможно, что человеческий род в своих мифах и других формах сохранения прошлого, в воспоминаниях об этом прошлом создает базис для применения понятия «любовь» в религиозной форме в том смысле, что солидарные, кооперативные межчеловеческие отношения, каковыми они уже были при других общественных условиях, становятся объектом ожиданий и желаний. Но эти воспоминания в религиозном облачении слишком легко трансцендируются и субъективируются, перевертываются так, что теряют актуальность для реальности, для ориентации в ней для борьбы за действительную солидарность людей. Во всяком случае, в диалектической теологии категория «любовь» воплощает отступление к экзистенциалистской конституции душевного мира, к особенно реакционной форме сегодняшнего субъективного идеализма. Человеческие существенные черты, преломившись через этот экзистенциализм, автономизируются, затем абсолютизируются и противопоставляются ставшему несущественным человеку как господствующая сила.

Фактически человек не является Робинзоном не только по биологическим и очерченным выше основаниям своего исторического развития; он не является Робинзоном и в том смысле, что духовное богатство индивидуума отражает богатство его отношений с людьми, его освоения и переработки родового опыта, что своим языком, своим знанием, своим развитым умом, равно как и богатством своих развитых эмоций, он обязан только развитию своих отношений с людьми, а также и в форме опосредованного научной и художественной литературой и другими материальными продуктами истории культуры контакта с историей рода. Отступая на позиции индивидуалистической антропологии, человек деградирует именно как человек, ибо он лишь в общности с другими людьми является и может быть творцом самого себя, своего человеческого мира. «Таинственный» экзистенциалистский «остаток» в человеческом бытии иррационализирует все человеческие отношения, каждое человеческое действие. Стремление сделать его базисом не только для религии и вывести из него «трансцендентный» мир религиозного, более чем все остальное, выдает глубоко реак-

ционный, враждебный или по меньшей мере испуганно противостоящий сегодняшней действительности, действующим в ней динамическим силам и закономерностям характер этого экзистенциализма и опирающейся на него теологии.

Когда прогрессивные протестантские теологи вслед за Бонхёффером развивают сегодня тезис о картине мира «без бога», когда они при этом действуют в смысле вышеописанного выделения существенного в мире и его сакрализации и допускают материалистическую точку зрения и атеизм в научном изучении реального мира, то на деле речь идет, как уже указывалось выше, о позитивистском понимании науки. Теологи также переходят к концепции, что не существует границ познания таким образом (т. е. позитивистски) истолкованного мира, что поэтому в познании и поведении в отношении реального мира обе стороны, христиане и марксисты, могут прийти к одинаковым позициям. Они считают, что не существует бога, доступного для человеческого познания, зримого для человеческих глаз, необходимого для господства человека над природой. Они словно раскалывают бога, это значит, в их теологические представления прорываются идеи так называемой диалектической теологии Карла Барта: бог, как вошедший в откровение, милостив, страждущ, смертен. Но всем этим свойствам негативно-диалектически соответствуют скрытые свойства бога: разгневанного, всемогущего, дарующего воскресение.

И тут мы снова имеем дело с апелляцией к теории двух истин и теории двух способов познания, которая выступает и в «современной» католической теологии.

Во всем этом нет ничего особенного. Кто знаком с современной буржуазной философией, тот знает, что в ней наличествует сильная тенденция к обесценению рационального познания в интересах иррациональных познавательных форм: миропознание открыто для разума. Но тотально иной субъект веры требует не разумного познания, а веропознания. С этой теорией двух истин, которая, по сути, диаметрально противоположна теории двух истин Сигера Брабантского, упомянутые теологи, желая быть прогрессивными, стоят в русле традиции реакционной, иррационалистической немецкой философии культуры. Существенным пунк-

том является постулирование теории истины, критерий которой составляет не конфронтация суждения с реальностью посредством практики, но вера, интуиция и другие, в любом случае субъективные факторы. Необходимые для опровержения подобного субъективизма аргументы нами уже изложены выше. Попытки удвоения мира опровергаются диалектическим материализмом на основе вытекающего из всей истории науки доказательства материального единства мира.

Теология революции?

Теперь мы обратимся еще к анализу «теологии революции». Она избрала в качестве исходного пункта Латинскую Америку и имела свои корни в реальной классовой борьбе [176]. Артур Рих в качестве ее мотива называет революционную ситуацию в «третьем мире». Шоль, Мольтман и другие упоминают кризисное положение позднего капитализма, прежде всего глубокий всесторонний кризис империализма США. Как существенный мотив для создания «теологии революции» на передний план снова и снова выступает стремление отграничиться от коммунизма. В ФРГ эта теология была предметом разговоров в то время, когда студенческий протест повлек за собой левое движение в рамках общей дискуссии. Тем не менее следует сказать, что «теология революции», в сущности, является реакционной тенденцией. Документы так называемых теологов революции однозначно показывают, что быстрые структурные изменения в странах «третьего мира» побудили их к обоснованию теологии, которая не создавала бы впечатления, что церкви настроены против революции. Конечно, они хотели развить *такую* «теологию революции», *которая позволяет им занять отрицательную позицию в отношении действительной социалистической революции и реального социализма.* Решающий мотив этой теологии, следовательно, составляет антикоммунизм, попытка противопоставить марксизму христианскую альтернативу. В ее цели входит отрыв народных масс от марксистских революционных сил там, где церковь имеет влияние на массы и где активные христиане входят в ряды антиимпериалистических борцов.

Особенно наглядным свидетельством тому является аргументация данной теологии. Она была сформулирована главным образом в англо-саксонском языковом регионе, где понятие революции в большинстве случаев истолковывается в смысле эволюции. Один из самых авторитетных ее представителей, Ричард Шоль, исходит из того, что природа и общество вследствие процесса творения находятся в постоянном процессе. Поэтому всякий упрочившийся порядок противоречит процессу. Иисус выступал против любого авторитета. Стоит вспомнить об ультрарадикальных тезисах в современной католической — или в «диалектической» — теологии, по поводу которой мы уже выше высказали критические замечания.

Уже Кратил выступал с «ультралевых» позиций против Гераклита, которому он возразил: нельзя и *один раз* войти в одну и ту же реку. Ультрарадикальная позиция — уже в ту давнюю эпоху она разоблачает свой позитивистский характер.

В стиле аргументов Маркузе и антиавторитарных студенческих выступлений затем развиваются политические и этические представления. Выдвигается требование обособленного от рабочего класса образа действий. Не классовая борьба служит ориентиром, но нечто вроде мессианского движения бедноты, лишенного привилегий населения «третьего мира» — без указания ясной цели. Некритично возвеличивается тактика партизанской войны, распространяются троцкистские представления о «перманентной революции». Выдвигается требование «третьего пути», «третьей цели», отличных от капитализма и социализма. «Новое поколение нуждается в новой форме жизни, которая выходит за рамки *обеих* систем» [177].

И с этой позицией мы уже сталкивались в современной католической теологии, уже полемизировали против нее. Здесь отчетливо обнаруживается зависимость так называемой теологии революции от теории конвергенции. Это теология сегодняшних буржуазных либералов, теология, которая должна увести от действительно революционного процесса в мире, теология, которая в этих целях облачается в одеяния «революции».

«Политическая теология»

В недавнее время в Федеративной республике выступила другая прогрессивная группировка, которая притязает на создание «политической теологии». Вокруг кёльнского теолога Доротеи Зёлле образовалась встреченная в штыки официальными церквами группа, о главных тезисах которой можно было бы сказать следующее: работа, написанная госпожой Зёлле против Бультмана, хотя и не возвышается над уровнем экзистенциалистской философии, но тем не менее отчасти правильная. Зёлле выступает против бультмановской теологии индивидуального человека и против официальной деполитизации Евангелия, которые в самом деле должны лишь стабилизировать существующие отношения. Она указывает на то, что Иисус вел весьма конкретную политическую деятельность, выступая против денег, против войны, за бедных.

Теология должна быть политической, общественной, а не индивидуалистической, должна рассматривать современные отношения как исторически возникшие, мыслить поверх границ этих современных капиталистических отношений, иначе она *поддержит* класс, который защищает данную современность, и выступит *против* двух третей мирового населения, отверженных на этой земле. Социальная жизнь является постижимой, общество может быть изменено. Поскольку люди не могут жить по-человечески при нечеловеческом состоянии, то должно быть устранено состояние, выступающее причиной войны, голода, отчужденного труда: капиталистический порядок. Грехом является сотрудничество с этой системой, отказ от борьбы против механизмов, благодаря которым система вносит свои законы во внутренний мир индивидуумов. Аскеза, уход от мира, и революция отказа у хиппи и Маркузе — приватным бегством из общественной несвободы — в действительности дают санкцию на ее существование и, таким образом, представляют собой ложные установки [178].

«Политическая теология» госпожи Зёлле и ее друзей — ибо de facto теология всегда, открыто или замаскированно, была политической — больна неустранимыми противоречиями, которые были свойственны уже теологии Бультмана: попыткой связать экзистенциали-

стскую философию с историческим методом либеральной теологии и на этой основе представлять социально-революционные тенденции первоначального христианства. У этих представителей политической теологии понимание того, что существуют классы и классовая борьба, что насилие в истории играет решающую роль, не связано с открытой поддержкой революционной классовой борьбы угнетенных и эксплуатируемых масс. «Политическая теология» еще слишком сильно увязает в необходимой идеологической критике, которая к тому же не возвышается над уровнем экзистенциализма, сильно насыщенного элементами Франкфуртской школы.

Но и эта «политическая теология», вполне прогрессивно действующая в важных областях, прежде всего отмечена своим недвусмысленным участием в попытках развить политику и стратегию «третьего пути», ревизовать марксизм, в попытках окрестить его. В условиях, в которых вся суть дела состоит в ориентации сил против капитализма, эта теология в конечном счете также направлена против главной силы, организующей борьбу против капитализма, против реального социализма, против марксистского рабочего движения.

Для обоснования подобного упрека укажем на работу Доротеи Зёлле «Право стать другим». Я обращаюсь в особенности к ее статье о проблемах диалога между марксистами и христианами. В ней Зёлле приветствует предпринятые ревизионистами попытки очистить марксову теорию от мировоззренческой диалектики природы позднего Энгельса [179]. В связи с этой статьей мы уже очертили место диалектики природы в системе марксизма. В другом контексте мы резко и с необходимыми документами в руках выступали против модного, но ложного утверждения, что Энгельс якобы неправомерно внес в марксизм диалектику природы. Мы могли доказать, что все главные элементы диалектики природы можно найти в трудах Маркса, что Маркс не только в точности знал о планах Энгельса, но и был с ними согласен и участвовал в их разработке [180].

Для Доротеи Зёлле ревизионисты из Загреба (группа «Праксис»), пражские ревизионисты при Дубчеке являются именно теми достойными приветст-

вия марксистами[181], которые не позволяют функционерам направлять свое мышление; они выступают подлинными партнерами по диалогу. Для нее диалог между христианами и марксистами бессмыслен, пока религия понимается под категорией отчуждения. Но как она может быть понята по-другому, пока экономический детерминизм составляет основу марксизма? — спрашивает она[182]. Здесь мы имеем перед собой неприкрытый выпад против материалистического характера марксизма, причем госпожа Зёлле называет «прогрессивными марксистами» тех людей, с которыми, по ее мнению, нужно проводить диалог и которые действовали в нем антимарксистски, ревизионистски. Она требует изменения теории познания марксизма, она нападает на схему «базис — надстройка», поскольку на этом пути ей представляется возможным преодолеть чисто материалистическую критику религии[183]. Уже известным манером она выдвигает тезис, что религия может иметь не только экономические корни (какой марксист когда-либо утверждал подобную бессмыслицу?), но коренится также в страдании, вине и смерти, в потребностях индивидуального существования[184].

И поскольку коммунистическое конечное состояние (где у марксистов встречается такая формулировка?) не может быть без страдания, постольку и в бесклассовом обществе также будет религия, полагает Зёлле. Мы уже много раз высказывались по данному вопросу и потому оставляем истории его решение. Типично буржуазным, модным ныне образом госпожа Зёлле требует от марксизма гарантии глубинному измерению субъективности, творческому элементу в понятии личности[185], требует нового открытия субъективности в марксизме. Она рекомендует марксизму развить потребность в трансценденции[186]. Марксизм, как она его понимает, не нуждается в атеизме[187]. Но поскольку и в этом случае марксизм слишком тяжел для человека, и никто не может вынести его в духовно-душевном смысле, постольку он необходимо требует «компенсации через господство»[188]. Здесь нет никакого милосердия, и человек сводится к труду[189].

Читаешь такие места и временами кажется, что имеешь дело не с рассудительной, умной женщиной из политически левых кругов, а с одним из обычных ан-

тикоммунистических пропагандистов. Мы хотим со всей отчетливостью сказать, что этот род «политической теологии» весьма полезен системе.

Намеченные нами границы «политической теологии» сегодня перейдены группой Христианской мирной конференции, к сожалению, еще малочисленной, к которой принадлежат такие известные по борьбе за мир личности, как Рената Римек, Герберт Мохальски, Генрих Вернер [190]. Все они признают характер нашей эпохи как эпохи всемирного перехода к социализму; ясно понимают, что вопрос о собственности — это решающий социально-политический вопрос; они поддерживают революционную борьбу, знают о методах идеологической диверсии и борются против нее. Они знают о роли церквей и направляют огонь своей критики против этой реакционной позиции.

Они ясно сознают, что вопрос об атеизме не может быть предметом диалога. И дискуссия о вопросах антропологии является смещением проблематики. Такая дискуссия создает впечатление возможности достичь возвышающейся над политикой позиции. Вразрез с этим они поддерживают диалог между христианами и марксистами по проблемам революционной практики. Представители упомянутой группы остро, критично рассчитались с различными приверженцами теологии, и среди них также с представителями «теологии революции» [191]. Как действительно левые, стоящие на стороне угнетенных и эксплуатируемых, они связывают свои теологические и политические высказывания с ранним христианством и постольку связывают свою деятельность с историческим методом. Они далеки от попыток апелляцией к экзистенциализму лишить остроты или мистифицировать эту политическую, системокритическую теологию.

Если окинуть взглядом этот обзор современной католической и евангелической теологии и высказанные нами в ее адрес критические соображения, то, несомненно, напрашивается вывод о необходимости более интенсивно заниматься идеологическими проблемами в диалоге между марксистами и христианами, чтобы он не сбился на колею идеологической игры в поддавки, на которую его сообща толкают идеологические диверсанты и ревизионисты. Идеологическая конфронтация не только не исключает деловой коопера-

ции в жизненно важных вопросах — это нужно ответить и Доротее Зёлле,— но при данных условиях составляет ее необходимое идейное дополнение. Упаси нас боже от того, что ни рыба ни мясо, ни жарко ни холодно, от бесхарактерного месива «середины», от той мути, в которой могут ловить рыбу только идеологические диверсанты.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В природе работы на тему идеологической критики заложено стремление выдвинуть на первый план момент размежевания, не оставить места для ложных тенденций к идеологическому сосуществованию или даже конвергенции. Пример именно такой работы одновременно показывает, что, несмотря на тесную связь мировоззрения в узком смысле и политики, между ними нет тождества. Имеет место возможность, стоящая во взаимосвязи с расколом общества на классы, что люди с религиозным, т. е. в конечном счете идеалистическим, мировоззрением в отдельных областях идеологии и, более того, в отдельных областях политики занимают серьезные социально-критические позиции. Логически это не составляет проблемы, ибо из ложного следует все что угодно, из ложного мировоззрения могут следовать политически правильные выводы.

Разумеется, путь к политически верным позициям более короток от адекватной реальному обществу мировоззренческой позиции, которая облегчает также достижение политической последовательности. Поэтому для нас небезразлично, на какой мировоззренческой позиции находится человек, поэтому мы последовательно проводим мировоззренческую дискуссию. Тем не менее мы никогда не забываем, что мы именно потому, что мы материалисты, судим о людях в первую очередь по их объективной классовой позиции и их политическому поведению, а не по их мировоззрению: существуют атеистические болтуны и прогрессивные, активно действующие христиане, и где мы сталкиваемся с ними, там нам без труда дается выбор в пользу активного борца за мир с христианским мировоззрением.

Делая основой нашей оценки практическое поведение в конкретных классовых боях, мы одновременно боремся за единство правильной практики и правильной теории. При этом мы никогда не забываем, что главным врагом социального прогресса является империализм, который использует различные идеологические формы, и среди них также религию (но не единственно религию), что уже десятки лет его главная идеология — это антикоммунизм. Где стоишь ты в борьбе за мир, демократию и социализм, против империализма, милитаризма? Таковы наши главные вопросы, которыми мы должны руководствоваться и в идеологической классовой борьбе, чтобы суметь различить второстепенные и первостепенные вопросы, т. е. возможные христианские убеждения и антикоммунистическую позицию.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *András Gedö.* Die philosophische Aktualität des Leninismus. In: *A. Gedö, M. Bhur, V. Ruml.* Die philosophische Aktualität des Leninismus. Berlin, 1972.

[2] Сравни, например, недавнее новое обоснование этого молчания, данное церковным президентом Мартином Хильдом (Евангелическая церковь Гессена и Нассау) во время земельного синода 17—18 февраля 1973 г. во Франкфурте-на-Майне.

[3] С 1968 г. число вышедших из церквей в Федеративной республике заметно возросло. В 1969 г. оно поднялось по сравнению с 1968 г. на 87%. При этом процесс выхода из церквей хотя еще не стал таким массовым, как в двадцатые годы, но число выходов растет. Рассматривая этот процесс, следует принимать во внимание целый ряд факторов, которые стоят на пути у выходящих из церкви.

[4] „Mater et magistra", 1961: пароль классовой борьбы следует заменить молитвой «Отче наш»; учение о классовой борьбе принижает людей до животных и т. п. Сравни: *Henry Picker.* Johannes XXIII. Kettwig-Velbert, 1963, S. 148.

[5] Сравни: *Prof. Lic. Schlemmer.* Militärkirche und kirchlicher Friedensdienst. Herausgeber: Arbeitskreis evang. Pfarrer für den Frieden und soziale Arbeit im Lande Brandenburg, S. 13.

[6] *Marsel Reding.* Marx und Thomas von Aquin. Antrittsvorlesung an der Universität in Graz. Österreich, 1952.

[7] *Clemens Brockmöller.* Christentum am Morgen des Atomzeitalters. Frankfurt-am-Main, 1954.

[8] *Bischof Josef Stimpfle.* Über das Verhalten von Katholiken zum Dialog.— „Internationale Dialog-Zeitschrift". Freiburg, 1971, H. 3, S. 204.

[9] „Christ und Welt", 27.10.72.

[10] „Kölner Stadt-Anzeiger", 13.10.72.

[11] Церковный президент Хильд заявил по поводу кампании, открытой руководством евангелической церкви Гессена и Нассау, что якобы не было и мысли о мерах по запрету на занятия профессиональной деятельностью в стиле пресловутого циркуляра министра-президента против учителей социалистов. В газете «Франкфуртер рундшау» от 19.2.73 ему ответил В. Г. Нимеллер: «Каким образом идентичные процессы, близкие по времени, могут быть не связанными друг с другом..? Подумал ли он, т. е. Хильд, о влиянии на экуменическое движение? Во Всемирном совете церквей представлены также многие церкви из коммунистического мира. С христианами-коммунистами, прежде всего из восточных

церквей, проводились совместные причастия. Было ли это лицемерием или зарубежный коммунист может быть христианином, а коммунист, живущий в ФРГ, не может?»

[12] „Pius XII. sagt". Frankfurt-am-Main, 1958, S. 43.

[13] Кардинал Оттавиани в интервью журналу «Йа» (Мадрид). Цит. по: „Petrusblatt", 2.1.1966.

[14] „Die Welt", 5.2.1966.

[15] Сравни в этой связи: „Kritische Kirche. Eine Dokumentation". Burckhardthaus-Verlag; 1969.

[16] Сравни в этой связи работы Доротеи Зёлле: *D. Sölle*. Politische Theologie. Stuttgart etc., 1971; *D. Sölle*. Das Recht, ein anderer zu werden. Neuwied — (West) Berlin. Luchterhand, 1971.

[17] „Die Welt", 20.6.70.

[18] „Die Tagesspiegel", 22.2.70.

[19] „Evangelische Kommentare". Jg. 1(1970), S. 34.

[20] „Katholik und Godesberger Programm". Hrsg. vom Parteivorstand der SPD, 1962, S. 31.

[21] „Echo der Zeit", 14.2.60.

[22] ХДС/ХСС является главной партией монополистического капитала в ФРГ. Буржуазные партии Германии в 1933 г. совершили свой переход на фашистские позиции. Все они 23 марта 1933 г. сначала сказали «да» закону о предоставлении чрезвычайных полномочий Гитлеру и затем в июне 1933 г. объявили о самороспуске. Очень немногие из известных буржуазных политиков критически оценили эти меры. Здесь можно было бы назвать, например, Отто Нушке, Вильгельма Кюльца, прежнего рейхсканцлера Йозефа Вирта. К новому началу 1945 г. традиционные буржуазные партии были сильно дискредитированы и полностью изжили себя. Однако глубоко потрясенная, монополистическая буржуазия нуждалась в политических инструментах, прежде всего в политической силе, внешне напоминающей народную партию, партию середины. Она нуждалась в подобной партии именно в тех условиях, когда могли сказаться антикапиталистические воззрения большей части народа и на немецкой почве действовали не только империалистические оккупационные власти, но присутствовал и социалистический Советский Союз, главная сила в борьбе против империализма, фашизма и войны.

Будучи крайне заинтересованной в расколе народных сил, в особенности рабочего класса, монополистическая буржуазия нуждалась в возможно более сплоченной, единой политической партии, в условиях, когда ее государственный аппарат был разбит, а все ее политические организации были значительно дискредитированы своей деятельностью при фашизме. Эта мысль всплыла уже в конце периода правления Гитлера в концепциях Герделера.

Какой идеологический лозунг был пригоден для этих целей? Такой, который бы совмещал две идеолого-политические точки зрения. В период борьбы с фашизмом имело место некоторое оживление буржуазно-демократических идей. Даже империалистические государства боролись против фашизма под знаменами буржуазного демократизма на одной стороне с Советским Союзом. Кроме того, реакционная монополистическая буржуазия пыталась также интегрировать массы в свою систему до тех пор, пока это возможно, прикрываясь видимостью парламентарной формы правления и используя то, что мы сегодня назвали бы «манипулятивным моментом» этой демократии.

В то же время в качестве нового лозунга для новой единой партии монополистического капитала напрашивалась прежде всего идеология клерикализма. Клерикальные силы и концепции были наиболее пригодны для указанных целей в силу следующих причин. При всей вовлеченности их в фашистскую систему они оставались достаточно дезынтегрированными, чтобы можно было прямо говорить об идеологической конвергенции клерикализма и фашизма. С одной стороны, имелся христианский антифашизм, с другой стороны — фашистский антиклерикализм. В то время как все нефашистские формы буржуазной идеологии в Германии закончили свое существование в 1933 г., следовательно, вместе с крушением фашизма тоже «потерпели крах», клерикальные силы, поддерживаемые также западными оккупационными властями, с самого начала получили свободу действий. В то же время им благоприятствовало то, что они располагали собственными издательствами, типографиями, денежными средствами, разветвленными международными связями, сильными организациями, в сущности нетронутыми кадрами. В социально-психологическом смысле они находились в благоприятном положении, поскольку представлялось возможным использовать чувство вины у большей части нашего народа, чувство, связанное с преступлениями фашизма. Немало крупных нацистских преступников также получили церковную защиту и прикрытие. Все это, а также факт относительно замкнутой мировоззренческой системы, которой обладала прежде всего католическая церковь, облегчало именно крупному капиталу ориентацию на идеологию и практику клерикализма, позволяло ему искать и находить здесь решающие займы для построения новой единой партии монополистического капитала.

В июне 1945 г. в Кёльне возник Христианско-демократический союз. После того как Аденауэр, Пфердменгес, кардинал Фрингс и другие известные представители немецкого империализма отказались вступить в эту организацию из-за демагогического применения некоторыми из основателей слова «социализм», последние изменили свою установку вслед за тем, как католические епископы в июле выступили в Верле против восстановления старой партии центра. Они видели в ХДС единственную несоциалистическую партию, с помощью которой можно было добиться широкого влияния. В тот период вообще не представлялось возможным создать открыто реакционные партии. Поэтому немало представителей крайне реакционных партий эпохи Веймарской республики вступили в «христианский», «демократический», «социалистический» ХДС или ХСС, конституировавшийся 13 октября 1945 г. в Вюрцбурге и в феврале 1947 г. образовавший рабочее сообщество с ХДС.

Христианская демагогия, клерикальные идеи, социальная демагогия и некоторые буржуазно-демократические представления составили своеобразное единство и стали официальным идеологическим знаменем новой единой партии монополистического капитала. Под этим покровом все силы реакции и крупной буржуазии сливались воедино, получали отпущение грехов, переделывали на «демократический лад» фашистскую империалистическую политику и идеологию.

Сперва дело зашло так далеко, что они в демагогических целях заимствовали отдельные лозунги из социалистического словаря. В особенности это отразилось в Аленской программе ХДС.

В данной программе от 3 февраля 1947 г. содержится заявление, что новое социальное и экономическое урегулирование не может быть совершено на основе капиталистического стремления к барышу и власти. Необходимо установить общий экономический порядок, благодаря которому немецкий народ обрел бы экономическую и социальную конституцию, соответствующую праву и достоинству человека. Назначение этих красивых слов разъяснил руководитель избирательной кампании и министр-президент земли Северный Рейн-Вестфалия в 1961 г. Мейерс на седьмом Гамбургском съезде ХДС: «Аленские принципы определялись лишь временными условиями. Они вытекали из необходимости помешать социализации» («Deutsche Volkszeitung», 19.V.1961).

Таким образом, в лице ХДС/ХСС мы имели дело с партией, которая использовала обман народа в качестве программного средства. Этот обман, эта демагогия как официальный инструмент партийной пропаганды нашли отражение и в наименовании партий: Христианско-демократический союз не является демократическим, а Христианско-социальный союз — социальным. В какой мере оба союза были и продолжают оставаться партиями, которые систематически превращают ложь в главное содержание политики, особенно отчетливо проявилось в период борьбы за ремилитаризацию. Коммунистическая фракция в бундестаге уже в 1952 г. доказала, что Аденауэр систематически обманывал бундестаг и общественность, взяв курс на ремилитаризацию немецкого империализма, хотя публично оспаривал этот факт. «Злоупотребляя христианскими чувствами, с помощью национальной и социальной демагогии эта партия (ХДС/ХСС) пыталась расширить свой массовый базис и в рабочей среде... Она стала важнейшим сборным пунктом ультраправых, националистических и неонацистских сил. В особенности это относится к ведомому Штраусом ХСС, руководящему представителю в первую очередь агрессивных и реакционных кругов западногерманского крупного капитала. Эти круги в ХДС/ХСС перевяли многие из националистических, воинственно-антикоммунистических, авторитарных, крайне враждебных в отношении рабочих и профсоюзов требований неонацистской партии. Они составляют ядро сборища шпрингеровского концерна и союза «Свобода науки», функционеров союзов изгнанных, генералов и офицеров бундесвера, влиятельных сил государственного аппарата и самых реакционных кругов крупного капитала. Они смыкаются с открыто террористическими и неофашистскими группировками НДП и других ультраправых сил, вроде «Акции сопротивления» (из тезисов Дюссельдорфского съезда ГКП).

Данная партия весьма неоднородна по своему социальному составу. Чиновники (в том числе высокопоставленные правительственные чиновники из центрального и земельных аппаратов), а также служащие составляют 30% ее членов. 15% приходится на долю крестьян и аграрных капиталистов. Среди ее членов число рабочих составляет 10—15%. Остальные 15—20% — это люди «свободных профессий». С конфессиональной точки зрения 62% принадлежат к католической, 37% — к евангелической церкви. Хотя, как известно, в числе избирателей этой партии преобладают женщины, однако они составляют лишь 14% ее членов («Die Welt», 29.3.65). В целом партия, если исходить из ее массового влияния, малочисленна, и ее члены не имеют в партии никакого

влияния. В выборных органах они могут обсуждать частные вопросы, ну а наиболее важные вопросы решаются в действительности независимым от «партийной массы» руководством. Если проанализировать, какие позиции занимала и занимает ХДС/ХСС в таких важных для рабочего класса вопросах, как право трудящихся на участие в управлении, как утверждение трудового законодательства и т. д., то всегда оказывается, что решающим фактором являлись не «социальные комиссии», рабочее крыло партии, а крупнокапиталистические силы экономического совета ХДС/ХСС.

Если, таким образом, можно без труда определить основополагающий, классовый характер этой партии, то все же открытым остается вопрос, как стало возможным, что подобная явно крупнокапиталистическая партия могла и может завоевать такое сильное влияние не только в средних, но и в пролетарских слоях. Это связано не только с тем, что данная партия худшим образом практикует социальную демагогию. Такое долгое время — 20 лет непрерывного правления — массовое влияние нельзя поддерживать лишь с помощью социальной демагогии. Мы должны обратить внимание также и на — ввиду существования социализма на немецкой земле — необходимые и — ввиду экономической мощи немецкого империализма также — возможные социально-политические концессии.

Эта партия тем не менее из-за своей реакционной внешней и внутренней политики в конце шестидесятых годов попала в политический кризис. Отношение христианской части населения к главной партии немецкого империализма в ФРГ выразилось в поведении избирателей христиан. При этом оказалось, что основополагающее значение для решения на выборах во все большей мере имеют социальные и политические интересы, а не — как было долгое время — христианская или нехристианская вывеска той или иной партии. Исследование поведения на выборах, предпринятое во время выборов в бундестаг 1969 г. главным образом среди католических верующих, дает следующую картину. (Анализы выборов в бундестаг 1972 г. отсутствуют. Они были бы, без сомнения, еще более показательными.)

Потери ХДС в индустриальных областях составили:

в областях с высоким процентом католического населения	3,4%
со смешанной конфессиональной структурой	1,8%
с высоким процентом протестантского населения . .	0,3%

В областях с более высоким процентом занятости в сфере торговли, услуг и управления (преимущественно городские области) потери ХДС составили:

в областях с высоким процентом католического населения	4,4%
со смешанной конфессиональной структурой	2,2%
с высоким процентом протестантского населения . .	0,5%

Лишь в сельских районах Федеративной республики изменения менее заметны. ХДС потерял там: при преобладании католиков — 1,7%, при преобладании протестантов — 0,2% голосов своих избирателей.

При отказе католических избирателей от ХДС/ХСС в городах и индустриальных областях доминирующую роль играли социальные вопросы. Обострение социальной несправедливости во время правления ХДС/ХСС в Бонне явилось одним из главных оснований для такого решения. В вопросах внутренней политики христи-

анские слои населения критиковали ХДС/ХСС прежде всего за то, что они отстали от требований научно-технического развития, в особенности в области образовательной политики, политики в высшей школе и в вопросах соучастия трудящихся в управлении.

В определенных кругах религиозно ориентированных людей различные явления вызвали опасения в отношении реставрационно-авторитарного развития в ведомой ХДС/ХСС Федеративной республике и подтолкнули к изменению поведения на выборах. Речь идет о бесцеремонном протаскивании через парламент чрезвычайных законов, решений об открытой поддержке фашистских режимов в Испании, Португалии и Греции, об открытой поддержке преступлений американского империализма, например в Индокитае, о безудержных требованиях атомного оружия, о более или менее открытом сотрудничестве ведущих кругов ХДС/ХСС с неонацистскими силами. Все это усиливало озабоченность внутриполитическим развитием также у христианских избирателей.

Заметные тенденции к отходу от определенных политиков ХДС/ХСС наметились прежде всего среди молодых христиан. Например, при опросе в «Христианском объединении молодых людей» в Нюрнберге в качестве людей, с которых можно брать пример, в большинстве случаев были названы Хайнеман и Брандт. Кизингер и Штраус, напротив, были во многих случаях отклонены. В отличие от этого, те политики из ХДС, которые в подходе к решению политических вопросов создавали хотя бы только видимость большей гибкости, могли вызывать известные симпатии.

Немало христианских рабочих, следовавших до тех пор за ХДС и его социальными комиссиями, ожидали от правительства СДПГ позитивных социальных изменений. Другие христианские силы надеялись, что СДПГ при сохранении капиталистического общественного строя сумеет лучше, чем ХДС, осуществить социальные и общественные реформы. Наконец, многие христиане питали надежды, что СДПГ будет проводить подлинную политику мира. Так СДПГ стала для большей части христианского населения партией, за которую следует отдать голоса на выборах.

В то же время данные факты и тогда не должны были вводить в заблуждение относительно того, что для ХДС/ХСС попрежнему мощнейшим избирательным резервуаром будут оставаться верующие христиане обеих конфессий, в особенности католики, а среди них — в первую очередь женщины.

И хотя в долгосрочной перспективе эта партия должна будет столкнуться с серьезными общественно-политическими проблемами (связанными с неслыханной урбанизацией населения, в то время как она имеет свою сильнейшую опору не в крупных городах; с выходом на политическую арену молодого поколения, которое критически относится к не одобряющей реформы ХДС/ХСС), современные возможности воздействия этой партии на массы ни в коем случае не следует недооценивать.

[23] „Christ und Welt", 11.9.70.

[24] Там же, 3.7.70.

[25] Там же, 11.9.70.

[26] „Das Konzept der Freien Demokratischen Partei, verabschiedet vom 20. Ordentlichen Bundesparteitag der FDP". 25.6.69. Nürnberg.

[27] „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 16.5.70.

[28] „Der Vorwärts", № 1—2, 1971.

[29] *Курт Бахман.* Христиане и коммунисты сообща против неонацизма. Речь Председателя ГКП Курта Бахмана от 18.7.69 во время 15 съезда Евангелической церкви.— «Pressedienst der DKP», 22.7.69.

[30] „Grundsatzerklärung der Deutschen Kommunistischen Partei, beschlossen auf dem Essener Parteitag der DKP", 12/13.4.69, S. 58.

[31] *Милан Маховец.* Выступление по «Зюддойче рундфунк» от 17.2.71 (рукопись).

[32] *Милан Маховец.* Доклад во Фленсбурге от 30.I.68.— «Flensburger Tageblatt», 1.2.68.

[33] *Z. Roter.* Humanismus als Basis für den Dialog und die soziale Zusammenarbeit zwischen Marxisten und Christen.— «Internationale Dialog-Zeitschrift». Freiburg, 1970, H. 1, S. 72.

[34] *Милан Маховец.* Доклад во время летнего семестра 1967 г. в Майнце на тему «Иисус в свете марксизма» (рукопись).

[35] Там же; сравни примечание 31.

[36] Там же; сравни примечание 34.

[37] Там же; сравни примечание 31.

[38] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 12, с. 146.

[39] «Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. Москва, 5—17 июня 1969 г.». М., 1969, с. 310.

[40] «Friedrich Engels: Denker und Revolutionär. Konferenz des Parteivorstandes der DKP». Frankfurt-am-Main, 1971, S. 207.

[41] *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 17, с. 422.

[42] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 4, с. 450.

[43] Там же, с. 459.

[44] *Herbert Wehner.* Interview.— «Die neue Gesellschaft», 1971, H. 1. См. также пресловутый документ «Социал-демократия и коммунисты», равно как и высказывание Вилли Брандта в его речи в связи с 20-й годовщиной со дня смерти Курта Шумахера («SPD—Pressedienst»).

[45] *K. Kautsky.* Vorläufer des neueren Sozialismus. Bd. 1. Berlin, 1947, S. 33.

[46] М. М. Шейнман описывает это в своей книге «Христианский социализм» (М., 1969).

[47] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 1, с. 414—415.

[48] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 23, с. 82.

[49] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 2, с. 93—94.

[50] Там же, с. 145—146.

[51] Там же, с. 146.

[52] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 4, с. 204—205.

[53] Там же, с. 445—446.

[54] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 21, с. 282—283.

[55] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 23, с. 81.

[56] Там же, с. 81—82.

[57] Там же, с. 82.

[58] Там же, с. 82—83.

[59] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 21, с. 283.

[60] См. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 20, с. 295.

[61] Сравни, например: *J. Bergier, L. Pauwels.* Aufbruch ins dritte Jahrtausend. München, 1962; *R. Charroux.* Phantastische Vergangenheit. München, 1966; *R. Charroux.* Verratene Geheimnisse. München, 1967; «Waren die Götter Astronauten?» Hrsg. von Khuon.

München — Zürich, 1972; еще раньше вышли: *G. Lasswitz.* Auf zwei Planeten. 1897 (!); *E. Georg.* Verschollene Kulturen, 1930; и т. д.

[62] *Gerhard Gadow.* Erinnerungen an die Wirklichkeit. Frankfurt-am-Main, 1971.

[63] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 20, с. 294—295.

[64] См. там же, с. 328—330.

[65] Сравни: *Quirin Huonder.* Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal. «Urban-Bücher». Bd. 106, S. 53 ff.

[66] *И. Кант.* Сочинения в шести томах, т. 3. М., 1964, с. 406, 408.

[67] *F. Ch. Schlosser.* Weltgeschichte. Bd. 5. Oberhausen — Leipzig, 1875, S. 222.

[68] *G. Cantor.* Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten, 1879.

[69] *G. A. Wetter, W. Leonhard.* Sowjetideologie heute. Frankfurt-am-Main, Fischer — Bücherei, Bd. 460—461, S. 25, 40.

[70] *G. A. Wetter.* Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion. Reinbek, 1957, S. 53. См. также примечание 69, S. 47.

[71] *G. A. Wetter* u. a. Sowjetideologie heute, S. 41.

[72] «Philosophisches Wörterbuch». Freiburg, 1947, S. 143.

[73] *G. A. Wetter* u. a. Sowjetideologie heute, S. 32.

[74] Там же, S. 68.

[75] «Die Zukunft der Kirche». Zürich — Mainz, Benzinger-Verlag, 1970, S. 18.

[76] Там же, S. 7, 26, 28, 30, 68.

[77] Там же, S. 7.

[78] Там же, S. 41 ff.

[79] Там же, S. 41.

[80] Там же, S. 42.

[81] Там же, S. 54 ff.

[82] Там же, S. 56 f.

[83] Там же, S 29.

[84] Там же, S. 43.

[85] Там же, S. 60.

[86] Там же.

[87] Там же, S. 63.

[88] Там же.

[89] Там же, S. 64.

[90] Там же.

[91] Там же, S. 65.

[92] Там же.

[93] Там же, S. 66.

[94] Там же.

[95] Там же.

[96] *O. F. Bollnow.* Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart, 1955.

[97] Некоторое время это производило впечатление даже на Франца Меринга, и роман Т. Манна «Доктор Фаустус» показывает, насколько велико было влияние Ницше на немецкую буржуазную интеллигенцию.

[98] *W. Dilthey.* Gesammelte Schriften. Bd. VIII. Leipzig, 1931, S. 76.

[99] *W. Dilthey.* Gesammelte Schriften. Bd. V. Leipzig — Berlin, S. 83.

[100] *W. Dilthey*. Gesammelte Schriften, Bd. VIII, S. 119.
[101] *W. Dilthey*. Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 136 f.
[102] Там же, S. 125.
[103] *A. Weber*. Der dritte oder der vierte Mensch. München, 1953.
[104] «Gott, Mensch, Universum». Hrsg. von Jacques de Bivort de la Saudée, S. J., 1956.
[105] Например: *H. Freyer*. Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart, 1955.
[106] Сравни примечание 103.
[107] Сравни примечание 104.
[108] «Gott, Mensch, Universum», S. 36.
[109] Там же, S. 43.
[110] *Гегель*. Сочинения, т. I, М.—Л., 1929, с. 126.
[111] Я опираюсь на личное письмо Андраша Гедо ко мне по этому вопросу.
[112] *Г. В. Плеханов*. Очерки по истории материализма.— «Избранные философские произведения», т. II, М., 1956, с. 33—194.
[113] См. *Гегель*. Сочинения, т. V. М., 1937, с. 137, 144.
[114] Сравни примечание 75, S. 100.
[115] «Die Zukunft der Kirche», S. 94.
[116] Там же, S. 24, 51, 54, 100.
[117] Там же, S. 45.
[118] Там же, S. 24.
[119] Там же, S. 46.
[120] Там же, S. 49.
[121] Там же, S. 100.
[122] Там же.
[123] Там же, S. 101.
[124] Там же, S. 102 f.
[125] Там же, S. 103.
[126] Там же, S. 104.
[127] Как мало растущая сексуальная свобода (не только потому, что она «коммерциализируется») ведет к социальному и политическому освобождению, как сильно, напротив, подобная «стратегия расстегнутых брюк» в действительности отклоняет от анализа реальных общественных проблем и реальной классовой борьбы, показывает не только современность ФРГ, но также, например, «серьезная» беллетристика по этому вопросу: романы Лоуренса, Миллера и др.
[128] Сравни «Die Zukunft der Kirche». Zürich — Mainz, Benziger-Verlag, 1970, S. 126.
[129] Там же, S. 79.
[130] Там же.
[131] Там же.
[132] Там же, S. 80.
[133] Там же, S. 82.
[134] Там же, S. 83.
[135] Там же.
[136] Там же.
[137] Там же.
[138] Там же.
[139] Там же, S. 84.
[140] Там же.
[141] Там же, S. 88.
[142] Там же, S. 86.
[143] Там же, S. 87.

[144] Там же.
[145] Там же, S. 88.
[146] Там же, S. 98.
[147] Там же.
[148] Там же, S. 89.
[149] Там же.
[150] Там же.
[151] Там же, S. 90.
[152] Там же, S. 92.
[153] Реформация развивалась не только в духе движения «прочь от Рима» (в Англии, Франции, Богемии, Германии и т. д.), но также и в духе непосредственного соотнесения индивидуума с Богом.
[154] Со стороны общинных пасторов против либерализма в протестантской теологии, против его буржуазного и интеллектуализирующего характера был заявлен протест двоякого рода: в смысле необходимости учета конкретных нужд народа и в смысле необходимости учета специфически религиозных мотивов, которыми пренебрегал «либерализм». Аргумент: пренебрежение нуждами бедных следует из «буржуазно-материалистического» пренебрежения «истинным христианством», отчасти ведет к «религиозному социализму» Рагаца, Куттера, Блумхарда и других, но является тем не менее *теологическим* и его следует скорее расценивать как реакционный, несмотря на субъективно честное стремление этих пасторов вступиться за дело бедных. Они, собственно, критиковали либеральную теологию справа!
[155] «Taschenlexicon Religion und Theologie», Bd. IV. Gottingen, 1971, S. 159.
[156] *H. Zahrnt.* Die Sache mit Gott. München, 1968, S. 14.
[157] *K. Barth.* Der Römerbrief. Zürich, 1940, S. 480.
[158] Здесь и в других местах работы я не могу не повторять мыслей, которые я уже излагал в моей критике Маркузе ««Третий путь» Герберта Маркузе» или в работе «Марксистский классовый анализ или позднебуржуазные мифы», мыслей, направленных против приверженцев так называемой «негативной диалектики». Это связано с внутренним единодушием идеологии мелкобуржуазных интеллигентов, зависящих от заработка средних слоев, которые развивают свою критику капитализма только как негативно-диалектическую.
[159] *K. Barth.* Der Römerbrief, S. 85 ff.
[160] Там же, S. 84.
[161] *R. Bultmann.* Glauben und Verstehen.— «Gesammelte Aufsätze», Bd. I. Tübingen, 1933; его же: «Kerygma und Mythos». Hamburg, 1952.
[162] *D. Bonhoeffer.* Widerstand und Ergebung. München, 1965.
[163] Там же, S. 217.
[164] Там же, S. 215.
[165] Там же, S. 211.
[166] Там же, S. 141.
[167] Там же, S. 181.
[168] Там же, S. 210 f.
[169] Там же, S. 182.
[170] Там же, S. 215.
[171] Бонхёффер в противоположность некоторым современным теологам видел, что религия в конечном счете не может получить

стабильного обоснования в потребности индивидуума в утешении. В развитом коммунистическом обществе образовательный уровень большинства индивидуумов должен быть достаточно высоким, чтобы преодолеть и это опосредствующее звено в движении от социальной нищеты и невежества к религии.

[172] Сравни в этой связи: *H. Ley.* Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter. Berlin, 1957, S. 123, 130 f, 291 ff.

[173] Сравни примечание 158.

[174] «Исключение» диалектики природы в тезисах, например, Франкфуртской школы, группы «Праксис» и т. д. ведет к отказу от материального единства мира, отрывает человека с его практикой от природы, является теологией. Оно неизбежно денатурализует человека!

[175] *W. Hollitscher.* Marxismus und Sexualität. Frankfurt-am-Main, 1973. На странице 25 Холличер указывает на достаточно апробированный исследовательский материал, опровергающий обоснование «агрессивности» у приматов в указанной теории инстинктов.

[176] Шоль, один из теоретических представителей «теологии революции», долгое время жил в Латинской Америке. Его концепция тактики партизанской войны, борьбы малых групп является в большей мере анархистской. Г. Вернер указывает на глубокие латиноамериканские корни этой теории в статье «Революция в теологической перспективе». См.: «Theologie der Revolution». Hrsg. von Rendtorff — Tödt. Frankfurt-am-Main, 1969, S. 105.

[177] Там же, S. 222.

[178] *D. Sölle.* Politische Theologie, S. 117 f.

[179] *D. Sölle.* Das Recht, ein anderer zu werden. Nuewied — Berlin, 1972, S. 94.

[180] *Rebert Steigerwald.* Herbert Marcuses «dritter Weg». Berlin, 1969; Köln, 1969, S. 28 ff.

[181] *D. Sölle.* Das Recht, ein anderer zu werden, S. 95.

[182] Там же, S. 104.

[183] Там же, S. 104 f.

[184] Там же, S. 106.

[185] Там же.

[186] Там же, S. 107.

[187] Там же, S. 108.

[188] Там же, S. 110.

[189] Там же.

[190] «Christen und Revolution — Konvergenz und Theologie». Hrsg. fon Werner Köln, 1971.

[191] Там же, S. 97 ff.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

СОДЕРЖАНИЕ

ГЛАВА III

ГЛАВА IV

Штайгервальд Р.

Ш87 Марксизм, религия, современность. Пер. с нем. М., Политиздат, 1976.

190 с. (Критика буржуазной идеологии и ревизионизма).

Известный западногерманский философ-марксист, член Правления ГКП Роберт Штайгервальд посвятил свою работу некоторым актуальным проблемам, характерным для общественной жизни многих капиталистических стран: новым процессам в религиозных организациях, политической дифференциации среди верующих, единству действий марксистов и верующих в борьбе за мир, демократию, социальный прогресс. Марксистский критический анализ теологических, буржуазных и ревизионистских концепций служит делу борьбы против наших идеологических противников.

Книга рассчитана на партийных работников и пропагандистов атеизма, преподавателей и студентов вузов.

Ш $\frac{10509-233}{079(02)-76}$ 275—76 **1ФБ**

Роберт Штайгервальд

МАРКСИЗМ, РЕЛИГИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ

Заведующий редакцией *А. В. Белов*
Редактор *И. А. Прохоров*
Младший редактор *Г. И. Жарикова*
Художественный редактор *В. А. Тогобицкий*
Технический редактор *Н. П. Межерицкая*

Сдано в набор 21 мая 1976 г. Подписано в печать 24 сентября 1976 г. Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Бумага типографская № 1. Условн. печ. л. 10,08. Учетно-изд. л. 10,13. Тираж 50 тыс. экз. Заказ № 762. Цена 73 коп.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография «Красный пролетарий». Москва, Краснопролетарская, 16.

73 коп.

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

Предлагаемая вниманию читателей книга входит в серию «Критика буржуазной идеологии и ревизионизма». Создаваемая объединенными усилиями издательств социалистических стран, серия включает в себя работы, посвященные критике новейших концепций идейных противников социализма в важнейших областях общественной жизни — экономике, политике и идеологии.

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА